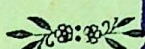
साहित्य-सिद्धान्त

सीताराम शास्त्री ।

साहित्य-सिद्धान्त ।

(साहित्योद्देश के रहस्यपूर्ण अंशों का उद्बोधक हिन्दी निबन्ध)

लेखक—

विद्यामार्त्तण्ड पण्डित सीताराम शास्त्री

संस्थापक—

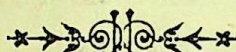
श्री हरियाणा-शेखावाटी-ब्रह्मचार्याश्रम,

भिवानी । (पञ्जाब)

प्रकाशक—

हिन्दी-निरुक्त-कार्यालय,

ब्रह्मचार्याश्रम, भिवानी । (पञ्जाब)

प्रथम संस्करण } संवत् १९८० वि० । { मूल्य २)

Printed by Umadatta Sharma at the
Ratnakar Press,
162-164, Harrison Road, Calcutta.

Foreword.

Rhetoric in Sanskrit is a charming subject. Its principles have been scientifically and elaborately discussed and formulated in a mass of literature the like of which is not to be found in any other language of the world. The Sanskrit literateur, if he is to deserve the name, is expected to have a full command over it. So fascinating indeed is the study that Sanskrit scholars do not find it a hard task but a useful pastime that elevates aesthetic sense and whets the poetic instinct which are so to say the natural gifts of the cultured mind.

It is a pity however that such a fine subject should be a sealed book to those who have no access to the vast treasury of Sanskrit literature. Infinitely welcome therefore must be an attempt to present the principles of the subject in Hindi, especially as such principles

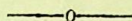
are applicable to all refined languages generally and to languages derived from Sanskrit particularly.

Such an attempt has been at last made by the author of this book and made quite successfully. The language of the work is simple yet dignified. It is free from the difficult shibboleth of a scientific subject. I, threfore, venture to think the work will serve its purpose admirably as a text book. And to the lover of literature, it will give a bird's-eye-view of the subject and would lead to a more elaborate study of the fine original works on the subject. Pandit Sitaram Shastri, the author, certainly deserves well of the literary world for this gift to literature.

7—9—23.

Gananath Sen
(Mahamahopadhyaya, Vidyanidhi,
Sarswati, M. A. L. M. S.,
of Calcutta.)

Introduction.

---o---

I have great pleasure in writing an introduction to the work "Sahitya-Siddhanta" written by Pandit Sitaram Shastri, Vidyamartanda, founder of the Hariyana Shekhawati Brahmacharyashram, Bhiwani. The author is an old Sanskrit scholar who has spent the whole of his life in teaching students and studying Sanskrit Literature and is thus better entitled than any one else to write on the principles of Literature.

Vyakarana Shastra or Grammar is the first stepping stone to Sanskrit. Its help is essentially necessary at every stage of progress. So the readers of Sanskrit have recourse to it in the beginning, and once they enter into the subject and appreciate the beautiful play of genius shown by the various master-heads of Vyakarana they become captivated by its charm and can not leave the subject half way, in the middle, but plod on to a weary length which takes away the most active part of their lives. Thus in the advanced state of life when they complete their study of Vyakarana they find to their utter discomfiture the whole field of knowledge still remaining unexplored, and with an age far advanced and other obstacles too numerous to mention they are quite unable to devote themselves to the pursuit of these various sub-

jects. They therefore without spending much time in the selection of subjects take up haphazardly Nyaya, Vedant or any other subject like these as comes in their way and spend whatever time they can spare in studying it. Later on when they hear of exquisite beauty of the Sahitya Shastra they find themselves so much involved that though their heart yearns for Sahitya they find no time at all at their disposal to enjoy or taste its beauty.

For such belated readers who inspite of eager desire simply for want of time can not study Sahitya Shastra, Sahityoddesha has been published, the main object of which is to hold before them in a nut-shell the whole of the Sahitya Shastra and enable them to master it at a glance in the shortest possible time. Nyaya, Sankhya and Mimansa have all analysed and reduced the worldly things into a certain number of elements. Following this line the Sahitya Shastra in that publication has been analysed and reduced into thirteen elementary topics or Padarthas. For want of space—though most important—full justice was not done to those Padarthas A fuller discussion at length is required to get a closer acquaintance with their nature and functions. With a view to effect this purpose Sahitya Siddhanta is written and though allied to and based on the former (Sahityoddesha) it has many things which it can claim as its own and the readers of Sahityoddesha will be much profited by a perusal of this volume.

In the first part of the book—called Upodghata Prakarana उपोद्घात प्रकरण) there is given a simple description as to the na-

ture of the elementary topics recognised in the Sahitya Shastra. Then comes the Swarupanirnaya Prakarana (स्वरूपनिर्णय प्रकरण) or the chapter which deals with the functions and nature of the Padarthas of Sahitya Shastra or elementary topics such asVachaka, Lakshanika, Vyanjaka, Shabda, Guna and Dosha come next followed by Bhava, Vibhava, Anubhava, Vyabhicharibhava and Rasa. Nagesh Bhatta places Rasa above Bhava whereas unity of Rasa and Bhava has been fully established in this publication and the Rasa of the worldly heroes and heroines has been shown to be inferior to Bhava having Rati Sthayibhava towards God. Valmiki Ramayana has been cited as an instance of it. Valmiki without basing the alamban of his work on ordinary worldlywise heroes—and heroines who look to their own happiness and enjoyment conceived of that Ultimate Light and Source of Happiness, God Ramchandra and Goddess Sita– and wrote his immortal Ramayana, while Vyasadeva even after writing Mahabharat consisting of as many as 18 parvas could not get satisfaction in his mind until he wrote Bhagavata. The reason is that without Bhava, Rasa remains undeveloped and becomes temporary and useless.

The divisions and subdivisions of Rasa have then been stated and discussed.The Bhsva(Feeling) Vibhava विभाव and Bhavodaya भावोदय(Appearance of feeling)have all been taken up and dealt with elaborately. The things necessary for the distinction of Dhwani Kavya,the necessay elemente of Gunibhutavyangya गुणीभूत व्यंग्यं Kavya have been discussed one after another. After

this comes the mixed Kavyas formed from the admixture of two or more different Kavyas. In this connection the famous shloka of Kavya Prakasha has been given special attention to. The meaning of this shloka inspite of its Vritthi, Pradipa, Uddipa and the beautiful and elaborate commentary of Vamanachary still retains its abstruseness. Every possible attempt has been made to clear it off.

Vyanjana sthapana prakarana व्यञ्जना-स्थापन-प्रकरण is the last chapter of all. In it the reasons of Nyaya offered by Mammatacharya himself in refuting the objections raised have all been mentioned and fully discussed.

As far as possible the reasons of Nyaya have all been explained in Hindi without any attempt at originality. The first difficulty is to translate and explain in a different language the true object of an elaborate subject and then to introduce originality into it requires a long time and care. Besides, the primary object of this work is to give to the Hindi readers an insight into the wonderful ideas of the ancient authors. When they will acquire a knowledge about these ideas, originality will come of itself. I have great pleasure in remarking that the author has taken pains in making a very difficult subject an easy one and I am confident that this book will be very useful to those for whom it is intended.

Calcutta.
10 th August 1923.

GANGA PRASAD BHOTIKA.
M. A. B. L. Kavyatirtha.

Opinions

——::o::——

It is with the greatest pleasure that I write these few words introducing the two works 'SAHITYODDESHA and SAHITYA-SIDDHANTA' by Pandit Sitaram Shastri Vidyamartanda. They will meet a great want on the part of the beginners in the study of the SAHITYA-SHASTRA. From the parts I have read of the works before their publications and from the accounts which have been given me of the rest which has not been available for my perusal here, I can confidently recommend the works to all students of the subject as a very safe and sound guide in their search after the knowledge and in their endeavour to get a proper understanding of the most fascinating subject that the Sahitya Shastra is. Such students cannot be too grateful to the author for this labour of love on his part.

Jagadisha Chandra Chatterji,

CALCUTTA.
July 5th. 1923.

B. A., (Cantab), Vidyavaridhi,
Late Director of Oriental Research &
Archaeology in Kashmir and some time
Dharmadhyaksha of the Baroda State.

I have had an opportunity of glancing through some of the page proofs of the "Sahitya-Siddhanta" written by Pandit Sitaram Shastri, founder of the Hariana Shekhawati Brahmacharyashram, Bhiwani. It seems to me that the learned author has taken pains to present the essentials of Sahitya in a simple and easy style. Without entering into detailed discussions on topics which can interest only the advanced student, the book will be particularly welcomed by those who, owing to various limitations on their time, cannot think of following the detailed controversies on technical points. The chief topics of Sahitya are elucidated with charm and skill and the author may well be congratulated on bringing out this excellent handbook along with the sister-publication in Sanskrit.

PRABHU DUTT SHASTRI,

I. E. S.,

M. A., Ph. D., B. Sc., (Oxon)

Shastravachaspati (Nadia), Vidyasagara, (Calcutta).

Calcutta,
12th. August 1923.

(Professor of Philosophy,
Presidency College, Calcutta.

श्रीदुर्गाशरणम् ।

श्रीमता सीताराम शास्त्रिणा हिन्दीभाषामवलम्ब्य विरचितं "साहित्य-सिद्धान्त"—नामक पुस्तकं काव्यालङ्कारादि शास्त्रेषु सम्यग् व्युत्पत्तेः सम्पादकमिति विवेचयन्नस्य पुस्तकस्य बहुल-प्रचारं कामयते। इति ११।४।२३

महामहोपाध्याय

श्रीगुरुचरण शर्मा

कलिकाता विश्वविद्यालयाध्यापकः

× × × ×

श्रीदुर्गाशरणम् ।

पण्डितप्रवरेण श्रीमता सीताराम शास्त्रिमहोदयेन रचितं "साहित्य-सिद्धान्त" ग्रन्थं दृष्ट्वा परमानन्दः समजनि अन्तः-करणतया मन्ये संस्कृतभाषावारिधि विलसत् काव्यामृतभावि-ष्कर्त्तुं प्रभवतितरामिहसंस्कृतभाषानभिज्ञानां कोमलधियांकृते हिन्दीभाषायामनुपनिवद्धः प्रवंध इति।

सम्भावयामि पुनरयं साहित्य-तत्त्व-जिज्ञासूनां भूयांसमुपकारं साधयिष्यते इति

महामहोपाध्याय

श्रीपार्वतीचरण तर्कतीर्थ शर्मणाम् मतमिदम् ।

भिवानीस्थ-श्रीहरियाना शेखावाटी ब्रह्मचर्याश्रम के सुयोग्य संस्थापक पण्डित सीताराम शास्त्री महोदय संस्कृत भाषामें 'साहित्योद्देश' की रचना करके विद्वानोंकी प्रशंसाके भाजन हुए हैं। 'साहित्य-सिद्धान्त' उसी के रहस्यों का उद्बोधक ग्रन्थ है। निस्सन्देह इस ग्रन्थ की सहायता से साहित्य शास्त्र का परिचय और ज्ञान हिन्दी-पाठकों को सुगमता से हो सकेगा और संस्कृत के विद्यार्थियों के लिये यह परमोपयोगी सिद्ध होगा—केवल यही नहीं, उन्हें साहित्य शास्त्र के गहन और गूढ़ तत्त्वों का मर्म समझाने के लिये साहित्य-मर्मज्ञ सुदक्ष अध्यापक का काम देगा। यदि लेखक महोदय हिन्दी के उदाहरण भी सन्निवेशित कर देते तो और भी अच्छा होता। आशा है, दूसरे संस्करण में मेरे इस निवेदन पर ध्यान रक्खा जायगा। शमिति—

चन्द्रशेखर

(शास्त्री, साहित्याचार्य, संस्कृत मासिक पत्रिका 'शारदा' के भूतपूर्व और 'शिक्षा' के वर्तमान सम्पादक)

* श्रीहरिः। *

धन्यवाद।

—:-:०:-:—

पूज्यपाद पण्डित सीतारामजी शास्त्री महाभाग के पास से उनके रचित 'साहित्य-सिद्धान्त' नामक—इस ग्रन्थ को वन्धुवर तीर्थत्रय पं० पूर्णानन्दजी शर्म्मा, इस अभिप्राय से कलकत्ते लाये थे कि किसी उदार सज्जन की सहायता प्राप्तकर इसको मुद्रित करा दिया जायगा, किन्तु प्रयत्न करने पर भी वे इसमें सफल न हुए। तदनन्तर पूज्यपाद शास्त्रीजी महाराज ने वही काम मुझे सौंपा और मैं कई धनिकों के द्वार खटखटाने के वाद स्थानीय वा० भोलाराम कुन्दनमल—फर्म के मालिक वा० मुसद्दीलालजी डालमियां (भिवानी निवासी) के पास पहुंचा और मुझे यह लिखते हर्ष होता है कि उन्होंने बड़े उत्साह से इस ग्रन्थ के प्रकाशन का व्ययभार स्वीकार किया। वा० मुसद्दीलालजी योग्य पिता के सुयोग्य पुत्र हैं। जिस प्रकार उनके स्वर्गीय पिता भोलारामजी दीनदरिद्रों के आश्रय-स्थल, दुखियों के सहायक तथा धर्मभीरु पुरुष थे, उसी प्रकार लाला मुसद्दीलाल भी परमोत्साही, स्वधर्मनिष्ठ एवं श्रद्धालु सज्जन हैं। यही कारण है कि उनका स्थान

तुलापट्टी में भगवत्-चर्चा का केन्द्र बना हुआ है। इस साहित्य-सिद्धान्त के प्रकाशन का व्ययभार स्वीकार करके उन्होंने जो उदारता प्रदर्शित की है, उसके लिये मैं ही नहीं, वे सभी लोग जो इस ग्रन्थ को पढ़ने का अवसर पावेंगे, उनकी प्रशंसा करेंगे। मैं शुद्धान्तःकरण से उन्हें धन्यवाद देता हूं और आशा करता हूं कि इसी प्रकार वे श्रीहरियाणा-शेखावाटी-ब्रह्मचार्याश्रमके प्रति भक्तिमान रहेंगे। यह 'साहित्य-सिद्धान्त' मुद्रित कराके बा० मुसद्दीलालजी डालमियां की ओर से उक्त आश्रम को भेट किया जाता है। शमिति।

७।२ हालिडे स्ट्रीट,
कलकत्ता।
श्रावण शुक्ला ३ सं० १६८०।

आश्रमका एक लघु सेवक—
हरस्वरूप शर्म्मा,

॥ श्रीहरिः ॥

प्राक्कथन ।

हमारे प्रकृत "साहित्य-सिद्धान्त" का मूलग्रन्थ हमारा "साहित्योद्देश" है, जिसकी रचना संस्कृतभाषा में हुई है, उसके संक्षिप्त होने के कारण उसके पदार्थों को विस्तार एवम् सुगमता से समझाने, तथा हिन्दी भाषा के स्नेही सज्जनों को साहित्य शास्त्र के गूढ़ सिद्धान्तों का परिज्ञान कराने के अर्थ इसकी भी रचना हुई है एवम् जिस मूलग्रन्थ के सम्बन्ध से इसका निर्माण हुआ है, उसीके उद्देश्य (प्रयोजन) तथा विषय आदि के परिज्ञानसे इस ग्रन्थ के विषय आदि का परिज्ञान सुगमता से होना संभव है। इसीसे हम उसके विषय आदि के परिचय से ही इस ग्रन्थ के विषय आदि का परिचय दिलाते हैं।

"साहित्योद्देश"।

इस निबन्ध की रचना का मुख्य उद्देश्य यह है; कि-प्रायः संस्कृत भाषा के अभ्यासी जन संस्कृत भाषा में जब प्रवेश करते हैं, तो पहिले व्याकरण शास्त्र ही उनके सामने आता है। क्योंकि —संस्कृत-साहित्य के भाण्डार में अनेक विचित्र विचित्र शास्त्र होने पर भी तथा उनमें कारणवश किसी भी अन्यतम शास्त्र में

प्रबल रुचि रहने पर भी मनुष्य को व्याकरण शास्त्र की ही शरण लेनी पड़ती है। कारण संस्कृत भाषा के ज्ञान के बिना अन्य संस्कृत भाषामय शास्त्र का अध्ययन करना अत्यन्त दुःसाध्य हो जाता है और जब वह व्याकरण में प्रवेश करता है, तो उसे एक से एक उस विषय में विचित्र विचित्र महानिबन्ध मिलते हैं। जिन के महिमान्वित विषयों को देख कर बीच में उन्हें छोड़ना मानों अपने किये हुए परिश्रम को व्यर्थ सा करना प्रतीत होता है। अतएव उस शास्त्र के विषय ज्ञान के उत्तरोत्तर वर्द्धमान लोभ के कारण उसी में चिरकाल तक रहना पड़ता है। और जब अपने को वह उसमें कृतकार्य देख कर दूसरे शास्त्रों की ओर देखता है, तो अपने आयु के अवशिष्ट भाग को उधर लगाने में अपने को असमर्थ पाता है। सुतराम् व्याकरण के अनन्तर जो कुछ उसे समय मिलता है, उसे वह अन्य संनिकृष्ट तथा आवश्यक न्याय, वेदान्त, कोश, पुराण, ज्योतिष, वैद्यक आदि शास्त्रों में लगा देता है। तदनन्तर साहित्य शास्त्र के चमत्कारों को सुन कर उसकी रुचि उधर हो भी, तो सांसारिक गृह सम्बन्धी कार्य उसके विरोधी हो जाते हैं, तथा वह अपनी उस प्यारी लालसा को मन ही में जीर्ण कर लेता है। किन्तु उसको किसी प्रकार सफल नहीं कर सकता। एवम् साहित्य शास्त्र के अवलोकन में पूर्वोक्त प्रतिबन्धक के अतिरिक्त और भी प्रतिबन्धक हैं, जिन में मुख्यतम साहित्य शास्त्र का गाम्भीर्य, विस्तार तथा साहित्य शास्त्र के ज्ञाता उपदेशक का अलाभ आदि हैं। ऐसे

निरवकाश साहित्य शास्त्र के रसिकों या जिज्ञासुओं के लिये यह "साहित्योद्देश" लिखा गया है, जिसको वे बहुत ही अल्पकाल में पढ़ कर साहित्य शास्त्र के सब विषयों को सामान्य रूप से जान सकते हैं, तथा इसके द्वारा जो उन्हें साहित्य के विषय का ज्ञान होगा, उसकी सहायता से वे साहित्य समुद्र का सुख पूर्वक अवगाहन कर सकेंगे।

साहित्य सिद्धान्त की आवश्यकता।

यह कहा गया है, कि— "साहित्योद्देश" स्वरचित संस्कृत ग्रन्थ के संक्षिप्त होने के कारण उसके गम्भीर पदार्थों के निरूपण तथा स्पष्टीकरण के लिये इसकी पृथक् रचना हुई है, किन्तु यही इसका सार्थक्य नहीं है, प्रत्युत यह अपनी स्वतन्त्र रचना से हिन्दी में अपनी स्वतंत्रता को भी त्याग नहीं करता है। अर्थात्— इसकी रचना में सब प्रकार ऐसे ही रखे गये हैं, जिनसे हिन्दी के अथवा संस्कृत के जानने वालों को इसके पढ़ने के समय उक्त मूलग्रन्थ के देखने की कोई आवश्यकता नहीं होगी। एवम् इस निरपेक्षता से यह भी प्रयोजन नहीं है, कि—एक ग्रन्थ दूसरे से गतार्थ या कृत प्रयोजन हो जाता है। प्रत्युत पृथक् ग्रन्थों के पढ़ने से पृथक् लाभ ही है। सर्वथा परस्पर के उपकारक होने पर भी अपने प्रयोजन की पृथक्ता रखने में ये दोनों ही ग्रन्थ समर्थ रहे हैं, इससे हम आशा करते हैं, कि—इस ग्रन्थ को पढ़ने वाले सज्जन यह न समझेंगे कि हम किसी परतन्त्र

ग्रन्थ को पढ़ रहे हैं, और इसके पठन का लाभ किसी दूसरे ग्रन्थ के आयत्त हैं।

ग्रन्थ की अपूर्वता।

यह अपूर्वता तो इस ग्रंथ में इसके मूलग्रन्थ साहित्योद्देश की ही है, कि—प्राचीन ग्रंथों के जो माने हुये पदार्थ हैं, उनका वर्गीकरण करके तेरह (१३) पदार्थों में परिगणन कर दिया गया है अर्थात्—सांख्य शास्त्र में जैसे (१) मूल-प्रकृति (१) महत्तत्व (१) अहंकार (१) मन पांच (५) ज्ञानेन्द्रिय (५) पांच कर्मेन्द्रिय पांच (५) तन्मात्र (रूप रस गन्ध स्पर्श और शब्द) पांच (५) महाभूत (पृथ्वी जल तेज वायु आकाश) और (१) पुरुष (आत्मा) इस प्रकार २५ तत्व हैं। न्याय शास्त्र या गौतम दर्शन में (१) प्रमाण (२) प्रमेय (३) संशय (४) प्रयोजन (५) दृष्टान्त (६) सिद्धान्त (७) अवयव (८) तर्क (९) निर्णय (१०) वाद (११) जल्प (१२) वितण्डा (१३) हेत्वाभास (१४) छल (१५) जाति और (१६) निग्रहस्थान, ये सोलह (१६) पदार्थ हैं। एवम् वैशेषिक शास्त्र या काणाद दर्शन में—(१) द्रव्य (२) गुण (३) कर्म (४) सामान्य (५) विशेष (६) समवाय और (७) अभाव, ये सात (७) पदार्थ परिगणित किये हैं, इसी प्रकार "साहित्योद्देश" में साहित्य शास्त्र के तेरह (१३) पदार्थ परिगणित कर दिये हैं। जैसे—(१) काव्य (२) शब्द

(३) अर्थ (४) वृत्ति (५) गुण (६) दोष (७) अलङ्कार (८) रस (६) भाव (१०) स्थायि भाव (११) विभाव (१२) अनुभाव और (१३) व्यभिचारी ।

इन्हीं तेरह (१३) पदार्थों के अन्तर्गत साहित्य शास्त्र के समस्त पदार्थ आ जाते हैं। या यों समझिये कि—जिस प्रकार व्याकरण के अभिमत (१) कर्त्ता (२) कर्म (३) करण (४) सम्प्रदान (५) अपादान (६) और अधिकरण इन छः (६) कारकों में समस्त जगत् के पदार्थ अन्तर्गत हो जाते हैं, उसी प्रकार साहित्य शास्त्र के स्वीकृत त्रयोदश (१३) पदार्थों में भी संसार के सकल पदार्थ अन्तर्भूत हो जाते हैं। प्रयोजन यह कि— कोई भी शास्त्र हो, उसकी शास्त्रता सम्पूर्ण विश्व के निखिल पदार्थों के निरूपण या अपने सिद्धान्त के अनुसार प्रतिपादन करने से ही होती है। इस न्याय के अनुसार साहित्य शास्त्र भी अपने त्रयोदश पदार्थों की गणना में अखिल जगद्वृत्ति पदार्थों की गणना मान कर अपनी शास्त्रता का गर्व करता है। इस शास्त्र की उक्त व्यापकताको इसके उपोद्‌घात प्रकरण में उद्देश भाग को पढ़ कर समझा जा सकता है।

उद्देश भाग में साहित्य शास्त्र के संमत सब पदार्थों का सामान्य रूप से परिचय दिया गया है। कहीं २ इसी प्रकरण में प्रकृत आवश्यक अंश समझाया भी गया हैं इसके अनन्तर—

'स्वरूप निरूपण' प्रकरण आरम्भ होता है। उसमें साहित्य-शास्त्रके प्रधान २ अर्थों की गम्भीर विचारणा की गई है।

जैसे—वाचक, लाक्षणिक, व्यञ्जक शब्द और उनकी वृत्तियोंका विचार किया गया हैं। तथा इसीके अन्तर्गत तात्पर्याख्यावृत्ति और उसमें अन्विताभिधानवाद तथा अभिहितान्वयवाद का रहस्य भी महत्व के साथ कहा गया है। जिसको अच्छे प्रकार से मनन कर लेने पर इस शास्त्र के उत्तम रहस्य की जानकारी तो हो ही जाती है, किन्तु इस में भी सन्देह नहीं है, कि यहां के इस प्रकरण को समझने वाला पुरुष व्याकरण, मीमांसा, न्याय आदि शास्त्रों में इस विषय के श्रवण का अधिकारी हो जाता है। इसके अनन्तर—

दोष और गुण पदार्थ का विस्तार से निरूपण कर के अनन्तर विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी और रस का निरूपण किया गया है। इन में विभाव आदि तो जो हैं, वे हैं ही, किन्तु सर्वोपरि इस शास्त्र में—

रस वस्तु है।

इसी के परिज्ञान से मनुष्य साहित्य शास्त्र के अध्ययन का पूर्ण फल भागी होता है। यद्यपि मेरे जैसे असाहित्यसेवी का इस विषय में लिखने का कोई प्रकृत अधिकार भी न था, तो भी यथासम्भव ऐसा प्रयत्न किया गया है, कि—किसी अवधि तक इस ग्रन्थको पढ़ने वाला रस पदार्थ की अभिज्ञता का अहङ्कार कर सकेगा। हिन्दी भाषा के सेवियों के लिये यह ग्रंथ इस विषय में अपूर्व नहीं; तो अत्युपयुक्त अवश्य होगा।

इसी रस विचारणा में एक स्थल में रस और भाव की

तुलनात्मक भी चिन्ता हुई है। जिस में नागोजी भट्ट के मत से रस की अपेक्षा भाव का अपकर्ष या अल्प चमत्कारिता और अपने विचार से रस और भाव की एकता तथा लौकिक नायिका नायक विषयक रस की अपेक्षा देवविषयक रति स्थायि भाव वाले भाव का उत्कर्ष दिखाया गया है। वहां अपने इस साध्य के लिये केवल साधारण युक्तियों का ही उपयोग नहीं किया गया है, बलकि श्रुति और स्मृति से भी यह सिद्ध किया गया है।

इस के लिये आप आदि कवि महर्षि वाल्मीकि जी के अनुष्ठान को ही पहिले प्रमाण का स्थान दीजिये कि उन्होंने लौकिक अपराग् दृष्टि (जो संसार के सुख से आगे किसी नित्य आनन्दघन को नहीं देखता) विषयलोलुप नायक नायिकाओं की व्यक्तियों को आलम्बन न कर के उस पर ज्योति आनन्दमय भगवती सीता और भगवान् रामचन्द्र को ही अपने दिव्यज्ञान में लेकर ही आदि काव्य रामायण की रचना की है। इसके अनन्तर भगवान् व्यासदेव के अन्तिम विचार को स्मरण कीजिये कि—जब उन्हें अष्टादश (१८) पुराणों और महाभारत जैसे काव्य रचना की सीमा महानिबन्ध की सृष्टि कर के भी तुष्टि नहीं हुई, तो अन्त में श्रीमद्भागत महापुराण की रचना की और उस से आत्मतुष्टि का लाभ किया। प्रयोजन यह कि— भाव के बिना श्रृङ्गार आदि रस अपुष्ट अस्थायी और परिणाम-शून्य होते हैं। इसी से भगवान् व्यास कहते हैं कि—

२

" भगवत्संगिसङ्गस्य तुलये ना पुनर्भवम्"

अर्थात्—हरि भक्तों के सङ्ग को मैं मोक्ष से भी तुलना नहीं कर सकता।

तथा—" न यद्वचश्चित्रपदं हरेर्यशो
जगत्पवित्रं प्रगृणीत कर्हिचित्।
तद्वायसं तीर्थमुशन्ति मानसा
यत्र हंसा निरमन्त्युशिक्क्षयाः ॥"

(श्री० भा० स्कं० १ अ० ५ श्लो० १०)

अर्थात् जो बचन या काव्य नाना रस अलङ्कार गुण आदि से सुसज्जित हो कर भी हरि के यश को जो जगत् को पवित्र करने वाला हैं, कभी या कुछ भी नहीं कहता हो उस को वायस तीर्थ=काक तीर्थ कहते हैं। जहां मानस सरोवर के रहने वाले कमनीय स्थान में निवास करने वाले हंस कभी रमण नहीं करते। सुतराम् उक्त प्रकार का काव्य परम हंसों या उत्तम जनों का अगम्य है।

एवम्—" तद्वाग्विसर्गो जनताघविप्लवो
यस्मिन्प्रतिश्लोकमबद्धवत्यपि।
नामान्यनन्तस्य यशोङ्कितानि यच्छ-
ृण्वन्ति गायन्ति गृणन्ति साधवः ॥"

(श्री० भा० स्कं० १ अ० ५ श्लो० ११)

अर्थात्—वह वाणी का उच्चारण (कविता) जनता के ताप का नाशक है जिस में प्रति श्लोक अनेक अशुद्धियां होने पर भी अनन्त भगवान् के यश का अङ्कन हो = कीर्त्तन हो। जिस को 'सत्' पुरुष दूसरों से सुनते हैं स्वयम् गाते और कहते हैं। अर्थात्—जिस प्रकार अनेक पापों से लिप्त मनुष्य श्रीगङ्गाजी के प्रवाह में गोता लगाते ही सब पापों से मुक्त और दिव्य हो जाता है, उसी प्रकार अनेक दोषयुक्त भी काव्य भगवद्भक्ति की सुधा से प्लावित हो कर पवित्र एवम् उपादेय हो सकता है।

ध्यान रखना चाहिये, यह उस महापुरुष के सद्गुरु (नारद) की वाणी है, जिस से आगे संसार में कविता के कार्य में अब तक कोई पुरुष या कवि जा नहीं सका, तथा उसी के प्रसाद लव से जितने कवि अब तक हुए हैं, प्रतिष्ठा प्राप्त करते रहे हैं।

इस के अनन्तर रस के भेदों और प्रभेदों का निरूपण किया गया है। तदनन्तर रसाभास, भाव, भावाभास और भावोदय आदि का सविस्तर निरूपण करके ध्वनि काव्य के भेदों में आवश्यक पदार्थों का विवेचन किया गया है। इसी प्रकार फिर गुणी भूत व्यङ्ग्य काव्य के भेदों के परिज्ञानार्थ आवश्यक पदार्थों का विवेचन किया गया और उसके पश्चात् ध्वनि के साथ विजातीय काव्यों के योग से संकर काव्यों का निरूपण किया गया है। इस प्रकरण में काव्य प्रकाश के " सालङ्कारै-र्ध्वनेस्तैश्च योगः संसृष्टि संकरैः " (का० प्र० उ० ५ सू० ४७)

इस सूत्र के अर्थ पर विशेष ध्यान दिया गया है। इस सूत्र की वृत्ति तथा प्रदीप उद्योत और वामनाचार्य की सुन्दर विस्तृत टीका के देखने पर भी सूत्रार्थ की गम्भीरता बनी ही रहती है। यथा सम्भव उस गम्भीरता का यहां निवारण किया गया है अतएव इस में पण्डितों की विशेष आलोचना की अपेक्षा है। इस के अनन्तर —

व्यञ्जना की स्थापना का प्रकरण आता है। इस में वाग्देवता मम्मटाचार्य ने स्वयम् अति विस्तारपूर्वक वादियों के अनेक पूर्वपक्ष तथा उनकी न्याय युक्तियों का अवतरण दे देकर बड़े समारोह के साथ खण्डन और व्यञ्जना का स्थापन किया है। इसमें कोई नवीनता नहीं की गई। यथासम्भव हिन्दी भाषा में वहां के गंभीर न्यायों के समझाने का ही प्रयत्न किया गया है। क्योंकि —पहिले किसी की विस्तृत वार्त्ता को भाषान्तर में समझाना और फिर उसमें किसी प्रकार की नवीनताका लाना बहुत काल तथा प्रयत्न की अपेक्षा रखता है। एवम् इस निबन्ध की रचना का उद्देश्य भी यही स्थिर किया गया था कि हिन्दीभाषा सेवियों को प्राचीन ग्रन्थों के अपूर्व २ सिद्धान्तों का परिचय मिलना चाहिये। यही महान् पुरुषार्थ है। अधिकारियों को विषय ज्ञान होने से उस में नवीनता का आविष्कार आप से आप होने लगेगा। ऐसे २ कारणों से नवीनता के दिखाने पर न कोई प्रयत्न ही किया गया और न तदनुकूल समय की सुविधा ही हुई। सर्वथा " पत्रं पुष्पं फलं तोयम् " इस भगवद्गीतोक्त

न्याय से यह हिन्दी के विद्वद्गण सेवियों की तुच्छ सेवा है। इसे पाकर वे मेरे इस कार्य पर सन्तुष्ट होंगे। इस में मेरी कोई दुराशा नहीं है। यही मेरा निश्चय है।

सीताराम शास्त्री।

॥ ओ३म् ॥

विस्तृत विषय सूची ।

१—उपोद्घात प्रकरण । पृष्ठ संख्या ।

* श्रीहरिः *

साहित्य-सिद्धान्त ।

(१)

उपोद्घात-प्रकरण

साहित्य-शास्त्र ।

आवेद्य गीर्वाण गिरा गुहायां,
साहित्य सिद्धान्त हरिं प्रविष्टम् ।
स्थानस्थितः पश्यतु कोविदो यत्,
तस्मै तनोम्येतमहं प्रदीपम् ॥

'साहित्य' शब्द जब किसी भाषा के बोधक शब्द के साथ लगता है, जैसे 'संस्कृत-साहित्य' 'हिन्दी-साहित्य' इत्यादि, तो वह उस भाषा के छोटे से बड़े तक सभी ग्रन्थों के समूह को बोधन करता है, तथा जो उस में नये नये ग्रन्थ प्रस्तुत होते हैं, वे सब उसी भाषा के साहित्य में मिलते चले जाते हैं, किन्तु जब यह शब्द 'शास्त्र' शब्द के साथ जुड़ता है, तो वह 'काव्यविद्या' को ही कहता है,

क्यों कि भाषा के साहित्य में 'काव्य' एक विशेष वस्तु हो जाती है और साहित्य-शास्त्र के जो प्रक्रिया ग्रन्थ हैं, वे सब उपक्रम से उपसंहार पर्यन्त, काव्य-सम्बन्धी पदार्थों को ही प्रतिपादन या वर्णन करते हैं। सुतराम्, 'साहित्य-शास्त्र' नाम से काव्य-विद्या का ही अवगम करना समुचित प्रतीत होता है।

काव्य ।

—::※::—

अपने संस्कृत-साहित्य में ग्रन्थों के तीन विभाग हैं—प्रथम वेद, दूसरे पुराण स्मृति, और तीसरे स्थान में काव्य हैं। मम्मटाचार्य ने प्रथम को राजाज्ञा का सादृश्य दिया है, दूसरे को सुहृद्-(मित्र) वाक्य का और तीसरे को कान्ता के उपदेश का। अर्थात्—जिस प्रकार राजा की आज्ञा बिना किसी ननु नच या तर्क-वितर्क के जैसी की तैसी शिरोधार्य होती है, उसी प्रकार वेद भगवान् की आज्ञा मनुष्य को माननीय है। प्रयोजन यह कि, वेद वाक्य जिस अर्थ को उपदेश करता है, उस में किसी प्रकार की आपत्ति उठाने से मनुष्य तत्काल ही प्रत्यवायी बन जाता है, और काव्य के द्वारा जब कोई अर्थ सुना जाये और उस में आपत्ति उठाई जावे, तो कोई प्रत्यवाय प्राप्त नहीं होता, यह एक वेद-शास्त्र से काव्य में विलक्षणता है। अथवा राजा की आज्ञा किसी मनुष्य के लिये है, कि उसको 'संग्रामसिंह' नाम से पुकारना चाहिये, तो ऐसी अवस्था में उसे नामान्तर से व्यवहार करना तो दूर रहा; उस के पर्याय 'समरसिंह' नाम से भी कोई नहीं

बोल सकता। सर्वथा राजाज्ञा अपने शब्द की पक्षपातिनी होती है, उसी प्रकार वेद में भी "अग्न आयाहि वीतये" (सा० वे० १, १, १) इस मन्त्र के स्थान में उक्त शब्दों के पर्यायों से 'विभावसो आगच्छ पानाय' नहीं कहा जा सकता। और न उन्हीं शब्दोंको आगे पीछे करके ही प्रयोग किया जा सकता है। अतः वेद शब्दप्रधानशास्त्र है। एवम् जिस प्रकार वेदमें शब्द-प्रधानता है, उसी प्रकार पुराण आदि आर्षग्रन्थों में अर्थ-प्रधानता है। अर्थात्–वहाँ जो वस्तु प्रतिपादन करनी होती है, उसके अनुसार उसके कर्त्ता ऐसे अनेक व्याख्यान या दृष्टान्त आदि प्रमाणों से प्रतिपादन करते हैं, जिनसे उनका प्रतिज्ञात अर्थ सिद्ध हो। अर्थात् कोई भी अर्थ हो, वहां बड़ी सरलता, उदारता, विस्तार तथा महत्व के साथ प्रतिपादन किया जाता है। इस से वहां शब्द के मुख्य अर्थ में ही तात्पर्य होता है, तथा वहां कथानकों के द्वारा जो हेय उपादेय अर्थका परिज्ञान होता है, उसमें मित्रोपदेश का जैसा अनुभव होता है। किन्तु विधि-वाक्य से जैसा दबाव या प्रभाव पड़ता है, वैसा वहां प्रभाव नहीं पड़ता। ऐसे ही वेद जैसे शब्दप्रधान और पुराण जैसे मुख्यार्थप्रधान होता है, उसी प्रकार काव्य में व्यङ्ग्य अर्थ की प्रधानता होती है। अर्थात्–काव्यके शब्दों तथा मुख्य अर्थों से जो व्यञ्जना-वृत्ति के द्वारा व्यङ्ग्य अर्थ प्रतीत होता है, उसी में उसका तात्पर्य होता है। किन्तु वहां शब्द तथा उसके मुख्य अर्थ का महत्व नहीं है। तथा उस में जो हेय (त्याज्य) एवम्

उपादेय (ग्राह्य) अर्थ का परिज्ञान होता है, उसमें कान्ता (भार्या) के उपदेश का जैसा अनुभव होता है। सुतराम् राजा मित्र और भार्या के उपदेशों में या स्वरूपों में जैसा कटुत्व माधुर्य या काठिन्य मृदुता आदि गुणों का परस्पर तारतम्य है, वैसा ही वेद, पुराण और काव्य के उपदेशों में भी उन गुणों का तारतम्य हैं। सुतराम् काव्य वस्तु उक्त दोनों ही प्रकार के ग्रन्थों से विलक्षण है। इसके अतिरिक्त वेद अपौरुषेय, पुराण आर्ष और काव्य ऋषि, मनुष्य, साधारण या मनुष्यमात्र की कृति का विषय है। इस भेद के अनुसार भी साहित्य-शास्त्र का विषय काव्य विविक्त या पृथक् हो सकता है।

एवम् साहित्यशास्त्र के जो भरतसूत्र, ध्वनि, काव्यप्रकाश आदि ग्रन्थ हैं, उनमें जो गुण दोषों की विवेचना की हैं, तथा उसके अनुसार जो विधि निषेध आते हैं, उन सबका चारितार्थ्य मनुष्यमात्र की कृति में ही हो सकता है। अर्थात् वेद स्वतः-प्रमाण और स्मृति पुराणों का उपादेय अर्थ वेदमूलक होने से उनमें दोषावलोकन निरवकाश है, या यों समझिये कि वेदों और पुराणों का जो साहित्य है, वह उन्हीं से प्रमाणित तथा उनके समय का स्वतन्त्र हैं। अतः आधुनिक नियमों का उनमें समन्वय करना अयुक्त है, हां, उनके साहित्य का सादृश्य कहीं लौकिक काव्यों में मिले, तो उस को उन से प्रमाणित समझना चाहिये। फलतः साहित्यशास्त्र की विधियोंका पालन मनुष्य कृति में ही हो सकता है। इस रीति से भी काव्य वस्तु वेद

और पुराण आदि ग्रन्थों से विजातीय तथा मानवकार्यरूप है।

एवम् काव्य की रचना पुराण आदि में प्रसिद्ध किसी परिमित अर्थ को लेकर या किसी कल्पित अर्थ को लेकर होती है और उसमें प्रतिवाक्य या प्रतिश्लोक में रस, अलंकार और व्यञ्जनावृत्ति को लेकर यथासंभव बहुत ही कृत्रिमता होती है। वैसा कार्य मानववृत्ति के ही अनुरूप होता है। यद्यपि वेदों तथा पुराणों में अलंकार आदि का अभाव नहीं, प्रत्युत वहां सब नवीन आविष्कारों के स्थूल या सूक्ष्म बीज पुष्कल रूप से हैं। तथापि वहां पूर्वोक्त प्रकार की कृत्रिमता लक्ष्य नहीं होती और न उनकी समाप्ति जिस किसी अर्थके ही साथ होती है, जब तक कि सर्ग विसर्ग आदि जगद्व्यापी संपूर्ण अर्थों को कह न लिया जाये। अपौरुषेय वेद और आर्षग्रन्थ पुराणों से काव्य का महदन्तर है।

इस सब का फलितार्थ यह निकला कि वेदों की क्लिष्टता और पुराणों के विस्तृत होने के कारण जो मनुष्य उनसे लाभ नहीं उठा सकते, या उनसे विलक्षण उपदेश के द्वारा ज्ञान लाभ करना चाहते हैं, उन तृतीय प्रकार के अधिकारियों के लिये संसार में यह तीसरे प्रकार की काव्यसृष्टि हुई है। इससे इसे साहित्य-शास्त्र का विषय काव्य वस्तु स्वतन्त्र है, यह सिद्ध हो गया। जैसा कि साहित्यदर्पणकार ने कहा है:—

"रसास्वादमुख (सुख) पिण्डदानद्वारा वेद-शास्त्र विमु-

खानां सुकुमारमतीनां राजपुत्रादीनां विनेयानां रामादिवत् प्रवर्त्तितव्यं, न रावणादिवत् इत्यादि कृत्याकृत्यप्रवृत्तिनिवृत्युपदेश इति चिरंतनैरप्युक्तत्वात्।"

अर्थात् 'रसास्वाद के सुख पिण्ड के उपभोग कराने के द्वारा वेदों और शास्त्रों में विमुख सुकुमारमति सादर शिक्षणीय राजकुमारादिकों को रामादिकों के समान प्रवृत्ति करना चाहिये, किन्तु रावणादिकों के समान नहीं इत्यादि रूप से कर्त्तव्य में प्रवृत्ति और अकर्त्तव्य में निवृत्ति का उपदेश काव्य का असाधारण प्रयोजन हैं, यह चिरंतन कवियोंने भी कहा है।'

हम इस उक्त प्रकार के काव्य से श्रीवाल्मीकीय रामायण आदिकाव्य जैसे काव्य को विजातीय या दिव्य काव्य समझते हैं। क्यों कि वह काव्य होनेपर भी आर्ष होने से स्मृति का स्थानापन्न है।

काव्यके प्रयोजन।

काव्यके छः प्रयोजन हैं— (१) यश (२) धन (३) व्यवहारका ज्ञान (४) अमङ्गलका नाश (५) काव्यार्थ के बोध के अनन्तर ही सकल प्रयोजनों का शिरोमणि आस्वादन रूप उत्पन्न हुआ रस या आनन्द—जिसमें उसके अतिरिक्त अन्य वस्तुकी प्रतीति नहीं होती। और (६) कान्ता (प्रिया) के समान उपदेश का लाभ। अर्थात्—गृह में जिस प्रकार कान्ता अपने पतिको सरसता के साथ उपदेश करती है, उसी प्रकार काव्य से

भी सहृदय या कवि को सरसता के साथ अभिमुख करके राम आदि के समान प्रवृत्ति करनी चाहिये, किन्तु रावण आदि के समान नहीं, ऐसे उपदेश का लाभ होता है।

उदाहरण के लिये महाकवि कालिदास आदिकों का अक्षय-यश, श्रीहर्ष आदि राजाओं से धावक आदि कवियों को धन की प्राप्ति और मयूर आदि कवियों का आदित्यदेव की स्तुति आदि से कुष्ठ रोग का निवारण आदि फल देखना चाहिये। हमारी समझ में सर्वोपरि फल आत्मतुष्टि और लोकोपकार है।

काव्य का कारण।

(१) शक्ति—कविता का बीज रूप संस्कार विशेष, अर्थात्—जिस के बिना काव्य विस्तार न करे अथवा विस्तृत होकर भी उपहसनीय या हंसी कराने वाला हो, (२) निपुणता-स्थावर, जङ्गम रूप सम्पूर्ण लोक के वृत्तान्त, छन्द, व्याकरण, अभिधान कोष, तथा चौंसठ (६४) कलाएं, धर्म अर्थ काम और मोक्ष रूप चतुर्वर्ग, घोड़े और खड्ग आदि के लक्षण सम्बन्धी शास्त्र तथा ग्रन्थ, एवम् कवियों के काव्य, और इतिहास पुराण आदि ग्रन्थों के देखने या विचारने से व्युत्पत्ति और (३) अभ्यास–काव्यज्ञों या काव्यके निर्माण एवम् विचार में सुदक्ष पुरुषों की शिक्षा से काव्य-निर्माण में वार वार प्रवृत्ति, ये तीनों मिलकर काव्यका एक हेतु होता है। अर्थात्—इन उक्त तीनों वस्तुओं में से एक या

दो से भी काव्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती, बलकि ये तीनों मिलकर ही काव्यका एक कारण बनता है।

विषय ।

इस साहित्यशास्त्र में १३ विषय या पदार्थ हैं, जिनका इसमें निरूपण हैं, तथा जिनके जानने से काव्य को समीचीन रूपसे समझने में मनुष्य योग्य बनता है। जैसे :—

(१) काव्य (२) शब्द (३) अर्थ (४) वृत्ति (५) गुण (६) दोष (७) अलङ्कार (८) रस (९) भाव (१०) स्थायिभाव (११) विभाव (१२) अनुभाव और (१३) व्यभिचारी ।

(१)

काव्य का लक्षण ।

काव्यप्रकाश में—

"तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलंकृती पुनः क्वापि"

(का० प्र० उ० १ सू० ४)

अर्थात्—दोषरहित और गुणयुक्त जो शब्द और अर्थ, दोनों मिलकर काव्य कहलाते हैं। किन्तु पूर्वोक्त दोनों विशेषणों के होनेपर भी वहां (शब्द और अर्थ रूप काव्य में) प्रायः स्फुट रूपसे अलङ्कार का होना भी सर्वत्र आवश्यक है। अर्थात्

कहीं अलङ्कार का अभाव या अस्फुटता रहे, तो भी उक्त दोनों विशेषणों के रहने पर शब्द अर्थ दोनों काव्य कहला सकते हैं। प्रयोजन यह है कि काव्य की रचना ऐसी होनी चाहिये, जिसमें उसके शब्द अर्थ दोनों साहित्य-शास्त्रोक्त गुणों से और यथा-सम्भव अलङ्कारों से युक्त हों, तथा उनमें काव्यशास्त्र में बताये हुए दोष न आने पावें। ऐसे वाक्य को कवि—काव्यविद्या के पण्डित, काव्य कहते हैं।

साहित्यदर्पणकार के मत में काव्य का लक्षण—

" वाक्यं रसात्मकं काव्यम् "

(सा० द० प० १ सू०)

अर्थात्—रसात्मक वाक्य काव्य होता है। यहां पर 'रस' शब्द से शृङ्गार आदि दश (१०) रसों के अतिरिक्त भाव, रसा-भास, भावाभास, भावोदय , भावशान्ति, भावशबलता और भावसन्धि का भी संग्रह होता है। अर्थात्—काव्य में व्यङ्ग्य अर्थ की महिमा है, और वह व्यङ्ग्य अर्थ निर्दिष्ट रस आदि आठ (८) वस्तुओं में से ही कोई होना चाहिये। अतिरिक्त अर्थ के व्यङ्ग्य होने या इन्हीं के वाच्य होने से भी वह वाक्य काव्यत्व का लाभ नहीं कर सकता। जैसे —'देवदत्तो ग्रामं याति' यहां पर इस वाक्य के श्रवण में देवदत्त के गमन से कहीं उस के भृत्यका अनुसरण (पीछे चलना) प्रतीत होता है, किन्तु वह रस आदि पदार्थों में से कोई नहीं है, अतः उक्त वाक्य काव्य नहीं होता।

यहां पर उक्त आचार्यने काव्य के लक्षणों के प्रसङ्ग में काव्य-प्रकाश के पूर्वोक्त काव्य के लक्षण की आलोचना भी की है और उस में अनेक दोषों का परिदर्शन भी कराया है। हम भी पाठकों के लाभार्थ इनका संक्षेप से परिदर्शन करा देते हैं। जैसे,—

काव्यप्रकाश में जो काव्यका लक्षण है, उसमें विशेष्य (मुख्य) पदार्थ 'शब्दार्थौ' अर्थात्—शब्द और अर्थ हैं। इनके तीन विशेषण हैं—(१) अदोष (२) सगुण और (३) सालङ्कार। इनमें प्रथम 'अदोष' विशेषण में छः (६) दोष दिखाये हैं। जैसे—

(१) यदि दोषरहित शब्दार्थों को काव्य कहेंगे तो "* न्यकारोह्ययमेव मे यदरयः" इस श्लोकमें विधेयाविमर्श

* "न्यकारो ह्ययमेवमे यदरयस्तत्राऽप्यसौ तापसः,
सोऽप्यत्रैव निहन्ति राक्षसकुलं जीवत्यहो रावणः।
धिग् धिक् शक्रजितं प्रबोधितवता किं कुम्भकर्णेन वा,
स्वर्गग्रामटिकाविलुण्ठनवृथोच्छूनैः किमेभिर्भुजैः।"

(हनुमन्नाटक।)

'न्यकारः०' अर्थात्—मेरा यही अधःपतन है, कि (मेरे) शत्रु हों, उसमें भी वह तपस्वी, वह भी यहीं राक्षसकुलको नष्ट करता है। अहो रावण जीता है। इन्द्रजित् (मेघनाद) को धिक्कार है धिक्कार है। अथवा जगाये हुए कुम्भकर्ण से क्या है। स्वर्ग रूप क्षुद्र ग्राम के विमर्दन से वृथा पुष्ट इन बीस भुजाओं से क्या है?

दोष होने से यह काव्य न होगा। जिस को कि आनन्दवर्द्धनाचार्य ने ध्वनिकाव्य होने के कारण उत्तम काव्य माना है।

(२) यदि इस (विधेयाविमर्श) दोष की दूषकता श्लोक के किसी अंश में ही मानी जायगी, तो दुष्ट अंश से अकाव्य और शुद्ध अंश से काव्य होगा, अथवा काव्य अकाव्य कुछ भी न होगा।

(३) वास्तव में विधेयाविमर्श और श्रुतिकटुत्व आदि दोष सम्पूर्ण ही काव्य के दूषक होते हैं। क्योंकि दोष में दोषत्व तभी आता है, जब वह रस को दूषित करे। और रस काव्य का आत्मा है। एवम् जब आत्मा दूषित होगा, तो सारा ही शरीर या काव्य दूषित हो जायेगा। इसी से काव्य के आत्मभूत रस के भङ्ग न करने की अवस्था में ये दोष नहीं भी माने जाते हैं। और रस के अपकर्ष (गिराने) की अवस्था में ये दोष भी माने जाते हैं। तथा इसी में ये अनित्य दोष माने गये हैं। प्रयोजन यह निकला कि—पूर्वोक्त उदाहरण उत्तम काव्य होने पर भी लक्षण में अदोष विशेषण रहने से ही सारा अकाव्य हो जायेगा।

(४) अदोष विशेषण रहने से काव्य बहुत ही अल्प रह जायेगा, या काव्य नाम से संसार में कुछ रहेगा ही नहीं। क्योंकि—दोष इतने अधिक हैं, कि उन से काव्य का बचना असम्भव सा है।

(५) यदि 'अदोष' शब्द का 'अल्प दोष वाला' अर्थ रखें, तो निर्दोष काव्य, काव्य न होगा।

(६) यदि इसी अर्थ में थोड़ा यों और बढ़ावें कि जहां तक सम्भव हो, थोड़ा दोष काव्य में रहना चाहिये, तो यह विशेषण काव्य के काव्यत्व का प्रयोजक या कारण नहीं बन सकता। क्योंकि—लोक में रत्नों में कीटवेध (घुन जाना) आदि दोषों के होने से वे रत्न नहीं माने जाते। प्रत्युत उन में कोई वैसा दोष होने से उन की मात्रा के अनुसार मूल्य या महत्व की न्यूनता मात्र होती है। उसी प्रकार काव्य में भी कोई दोष होकर उसे काव्य नहीं बनाता। किन्तु उस की महिमा को ही न्यून कर देता है। अतएव जहां रस आदि की स्पष्ट प्रतीति या अनुभव होता है, ऐसे स्थल में दोषयुक्त काव्यों को भी काव्य माना है।

दूसरे 'सगुणत्व' विशेषण में असम्भव दोष और उस के तीन हेतु—

(१) शब्द और अर्थ ये उस अवस्था में सगुण कहे जा सकते थे, जब कि—इन में गुण रह सकते, किन्तु स्वयम् (मम्मट ने) भी गुणों को रस मात्र का धर्म कहा है। अर्थात्—ये रस के अतिरिक्त किसी वस्तु में रहते ही नहीं। अतः इन को सगुण कहना सर्वथा अयुक्त है।

(२) यदि कहा जावे कि—शब्द और अर्थ दोनों रस के अभिव्यञ्जक या प्रकट करने वाले हैं, इस से इन में रस के द्वारा

गुण भी रहते हैं, इस से सगुणत्व विशेषण युक्त है, तो कहा जा सकता है, कि—प्रथम तो शब्द और अर्थ में रस रहता ही नहीं। अतः उस के द्वारा गुण का रहना असंभव है और दूसरे उन में रस का होना किसी प्रकार माना ही जावे, तो सगुण की अपेक्षा सरस या रस वाले ही उन्हें कहना अधिक युक्त है। सर्वथा शब्द और अर्थ का सगुणत्व विशेषण युक्तिविरुद्ध है।

(३) यदि यहां 'सगुण' विशेषण से यह प्रयोजन लिया जावे कि गुण उनमें रहते नहीं, वे गुणों के अभिव्यञ्जक या प्रकट करने वाले होने चाहिये तो भी काव्य में गुणों के अभिव्यञ्जक शब्द अर्थों का होना उसके उत्कर्ष या प्रशंसा का कारण बन सकता है,किन्तु स्वरूप को नहीं बना सकता। अतः इस रीति पर भी सगुण विशेषण अनुपयुक्त है।

एवम् तीसरा 'सालंकारत्व' विशेषण भी सगुणत्व विशेषण के समान काव्य के स्वरूप को नहीं बताता, किन्तु वह भी मनुष्य के कटक कुण्डल आदि के समान काव्य का उत्कर्ष करने वाला है। अर्थात्—देवदत्त कटक कुण्डल आदि के धारण करने से अच्छा प्रतीत होता है, उनसे वह देवदत्त नहीं है, जब उन को उतार कर अलग धर देता है, तब भी लोग उसे देवदत्त ही समझते हैं। ऐसे ही काव्य में अलंकारों की गति या प्रयोजन है। प्रयोजन यह है कि—अलंकार वस्तु काव्य के स्वरूप से पृथक् है, अतः उसको काव्य के स्वरूप या लक्षण में प्रविष्ट करना वृथा है।

(२) इसी युक्ति से वक्रोक्तिजीवितकार का मत भी दूषित है। क्योंकि उन्होंने "वक्रोक्तिः काव्यजीवितम्" अर्थात्—'वक्रोक्ति अलंकार काव्य का जीवित या आत्मा है, उसके बिना काव्य नहीं होता।' यह काव्यका लक्षण कहा है। और अलङ्कार पूर्वोक्त रीति से काव्य के स्वरूप से अलग है। इससे असम्भव दोष युक्त है। (३) इसी प्रकार का और भी एक मत है—

* अदोषं गुणवत्काव्यमलंकारैरलंकृतम् ।
रसान्वितं कविः कुर्वन्कीर्त्तिं प्रीतिंच विन्दति ॥

इस लक्षणमें काव्यप्रकाश के लक्षण से 'रसवत्' एक विशेषण अधिक है। इसमें अदोषत्व आदि विशेषण सब पूर्वोक्त रीतिसे दूषित हैं।

[४] हाँ ध्वनिकार का एक लक्षण है—

"काव्यस्यात्मा ध्वनिः" अर्थात् काव्य का आत्मा ध्वनि है। इस लक्षण में 'ध्वनि' शब्द से यदि वस्तु अलङ्कार और रसादि तीनों ग्रहण किये जावें, तो प्रहेलिका आदि में अतिव्याप्ति होगी अर्थात् वे भी काव्य हो जायंगे। यदि 'ध्वनि' शब्द से केवल रसादि ही ग्रहण किये जावें, तो इनको भी वह संमत है ही।

इसी पूर्वोक्त लक्षण में स्ववचनविरोध दिखाने के लिये ध्वनिकार का दूसरा काव्यलक्षण भी दिया है—

---

* अर्थात्—दोषरहित गुणवाले अलंकारों से अलंकृत रसयुक्त काव्य को करता हुआ कवि, कीर्त्ति और प्रीति को प्राप्त होता है।

"अर्थःसहृदयश्लाघ्यः काव्यात्मा यो व्यवस्थितः।
वाच्यप्रतीयमानाख्यौ तस्य भेदावुभौ स्मृतौ" ॥

अर्थात्—सहृदय पुरुषों का श्लाघ्य अर्थ जो काव्य का आत्मा है, उस के वाच्य और प्रतीयमान या ध्वनि (व्यङ्ग्य) दो भेद हैं।

इस लक्षण में पूर्व लक्षण से वाच्य अर्थ और बढ़ जाता है, यही पूर्वापर वाक्यों का विरोध है। इसी से ध्वनिकार का मत अप्रामाणिक है।

(५) वामन के मत में काव्य का आत्मा रीति है। वह भी ठीक नहीं। क्योंकि रीति काव्य की संघटना (घड़ंत) रूप है।

इस प्रकार से विश्वनाथ ने अपने साहित्यदपण में काव्य-प्रकाश के काव्य-लक्षण के खण्डन के साथ उन के मतों का खण्डन किया है और काव्य के स्वरूपपरिज्ञान के लिये एक पदार्थविभाग भी दिया है, जैसा कि—

काव्यका—

(१) शरीर--शब्द और अर्थ हैं।
(२) आत्मा—रस भाव आदि हैं।
(३) शौर्य—आदि के समान गुण हैं।
(४) काणत्वादि के समान—दोष हैं।

(५) अवयव संस्थान विशेष—रीति हैं।

(६) कटक कुण्डल आदि के समान—अलंकार हैं।

गौण काव्य।

नीरस सगुण सालंकार और दोष रहित जो पद्य हैं, उनमें गौण काव्यत्व का व्यवहार है।

काव्यके अन्तर्गत नीरस पद्य।

यदि कहीं प्रबन्ध में नीरस पद्य भी आवें, तो जिस प्रकार रस वाले पद्य के भीतर नीरस पदों की पद्यके रस से रसवत्ता होती है, उसी प्रकार प्रबन्ध के रस से उन की रसवत्ता तथा उसी से उनकी काव्यता कहना चाहिये।

इस प्रकार खण्डन मण्डन और सब व्यवस्था करके काव्य-का लक्षण रसात्मकता को बताया है। तथा इसके अतिरिक्त अपने पक्ष में आग्नेय पुराण और व्यक्तिविवेककार के वचन भी प्रमाणत्वेन उद्धृत किये हैं।

हमारी समझ में तो विश्वनाथ का यह द्रविड़ प्राणायाम ही है। क्योंकि—मम्मट ने काव्यके लक्षण में रस शब्द का उपादान तो नहीं किया, किन्तु 'अर्थ' शब्द वहां प्रविष्ट है, जिस के द्वारा लक्षण में वाच्य लक्ष्य और व्यङ्ग्य तीनों अर्थों का संग्रह हो जाता है और इसी से व्यङ्ग्य अर्थ में प्रतिवादी के अभीष्ट रस आदि भी संगृहीत हो जाते हैं। हां, इतना अन्तर दोनों मतों में अवश्य है कि प्रथम मतमें रस, शब्द-अर्थों में ही अन्तर्गत

हो जाता है जो दूसरे साहित्य दर्पणकार के मत में काव्य के शरीर रूप से अभिमत है। और द्वितीय उक्त वादी के मत से वह (रस) आत्मा का स्थान ग्रहण करता है। अर्थात्—जैसे पुरुषका शरीर पृथक् है और उसका अधिष्ठाता आत्मा भिन्न वस्तु है, उसी प्रकार काव्य के शब्द और अर्थ दोनों शरीर हैं और रस उनका आत्मा या अधिष्ठाता जैसा है। किन्तु आलोचना करने से यही निश्चय होता है कि द्वितीय मत व्याघात दोष से ग्रस्त है। क्योंकि जब रस शरीर के विभाग रूप अर्थ में कर चरण आदि के समान आ गया तो वही वस्तु आत्मा होने के लिये अलग कहां से आया। इस के अतिरिक्त यह भी एक आलोच्य विषय है कि, प्रथम मतमें काव्य के तीन विभाग (भेद) किये हैं—(१) उत्तम (२) मध्यम और (३) अधम। जिसका अभिप्राय यह है कि जिस काव्य में वाच्य तथा लक्ष्य अर्थ की अपेक्षा से व्यङ्ग्य अर्थ अधिक चमत्कारी हो, तो वह काव्य उत्तम श्रेणी में है, यदि व्यङ्ग्य अर्थ किसी कारण से अन्य अर्थों की अपेक्षा उत्कृष्ट न हो तो वह काव्य मध्यम है, एवं जिस काव्यमें व्यङ्ग्यका अभाव ही हो, तो वह अधम श्रेणी में गणनीय है। किन्तु यह कोई प्रयोजन नहीं कि उसमें गुण और अलङ्कार के रहते हुये कोई दोष न हो तो वह काव्य ही नहीं। इसी प्रकार दूसरे मत में रस अवश्य होना चाहिये, चाहे उसमें कोई गुण या अलङ्कार न हो, तथा दोषों की भरमार भी हो तो वह काव्य है। इससे वे काव्य के दो ही भेद कर सके उत्तम

और अनुत्तम । क्योंकि—रसके बिना कोई काव्य नहीं, और विमत अधम काव्य नीरस होता हैं। इससे तीसरे भेद के त्याग में वे बाधित रहे अवश्य, तथापि उन्होंने उस तीसरे प्रकार के नीरस काव्य को कहीं निवन्ध के रससे रस वाला मानकर काव्य माना और कहीं ऐसे फुटकर काव्यों को गौण काव्यका स्थान दिया है। फल यह निकला कि वे जिसको अधम काव्य कहते हैं उसी को ये गौण काव्य या अन्यके रससे बिलकुल काव्य ही कहते हैं। एवम् उनके मत से जो नीरस काव्य बनाता है, वह अधम काव्य कर के अधम कवि बनता है और दूसरे मत में वैसा काव्य बनाकर वह गौण कवि बनता है। सर्वथा दोनों मतों में वैसा कवि तृतीय स्थान ही पाता है। इसलिये हमारी समझ में विश्वनाथ का यह द्रविड प्राणायाम ही दृष्टि-गोचर होता है।

अब हम उदाहरणोंके सम्बन्ध में इतना ही कहकर इस प्रसङ्ग को पूरा कर देना चाहते हैं, कि—"न्यक्कारो ह्ययमेव मे यद-रयः" इत्यादि उदाहरण पूर्व मत से दोषयुक्त होने से अकाव्य हो भी जावें, तो उन के मत की कोई क्षति नहीं। लोग [illegible] काव्य मानते हैं, तो वे भी उसे गौण काव्य द्वितीय मत की युक्ति से कह सकेंगे। इस मत की और वातों की आलोचना हम अनावश्यक तथा विस्तार हेतु समझ कर यहीं छोड़ देते हैं। हां, दोनों मतों को जानकर फल यही निकालना चाहिये कि जो रसवाला काव्य होगा वही प्रशंसा योग्य है। विश्वनाथ के

मत पर इतना और कहेंगे कि-सभी काव्य रस के लिये ही नहीं होता। चित्रता दिखाने के लिये चित्र काव्य भी अपने चमत्कार परिदर्शन में स्वतन्त्र और अपेक्षित है। जूतेका कार्य टोपी से कभी नहीं निकलता।

काव्य के भेद।

काव्य तीन (३) प्रकार का होता है—(१) उत्तम (२) मध्यम और (३) अधम। (का० प्र० उ० १ सू० २–४)

(क) उन में उत्तम काव्य जिसका दूसरा नाम ध्वनि भी है, संक्षेप से तीन (३) प्रकारका है—(१) वस्तुव्यङ्ग्य (२) अलङ्कारव्यङ्ग्य और (३) रसादिव्यङ्ग्य। (का० प्र० उ० ५ सू० ६६) साहित्यदर्पण के काव्यलक्षण के अनुसार 'रसादिव्यङ्ग्य' यह एक ही काव्य हो सकता है और दोनों ही अकाव्य अथवा गौण काव्य रहेंगे। किन्तु विस्तारसे इसके शुद्ध भेद इकावन (५१) होते हैं। (का० उ० ४ सू० ३६-६२) उनके विशिष्ट नाम 'साहित्योद्देश' के परिशिष्ट भाग में देखने चाहियें एवम् इन्हीं ५१ शुद्ध भेदों के तीन (३) प्रकार के सङ्करों और एक प्रकार की संसृष्टि से १०४०४ दशहजार चारसौ चार भेद होते हैं। यहां पर पहिले ५१ को ५१ से गुणन करके फिर चारसे गुणन करनेसे पूर्व परिदर्शित अङ्क हो जाता है। इसी अङ्क में शुद्ध भेद ५१ जोड़ देने से १०४५५ भेद हो जाते हैं। इनके जानने के लिये एक अलग अङ्कचित्र भी तैयार किया गया

है, जिसके द्वारा सङ्करों तथा संसृष्टिका परिज्ञान और भी अधिक हो जाता है।

(ख) दूसरे मध्यम काव्य के जिस का दूसरा नाम गुणीभूतव्यङ्ग्य है, पहिले आठ (८) भेद होते हैं— (१) अगूढ़व्यङ्ग्य (२) अपराङ्गव्यङ्ग्य (३) वाच्यसिद्ध्यङ्गव्यङ्ग्य (४) अस्फुटव्यङ्ग्य (५) सन्दिग्धप्राधान्यव्यङ्ग्य (६) तुल्यप्राधान्यव्यङ्ग्य (७) काक्वाक्षिप्तव्यङ्ग्य (८) और असुन्दरव्यङ्ग्य। (का० प्र० उ० ५ सू० ६६)

यहां पर एक २ भेदमें ध्वनि के ही ५१ भेदोंमें से ६ भेद छोड़ कर शेष ४२ भेद होते हैं। इन ४२ भेदों को ८ से गुणन करने से ३३६ तीनसौ छत्तीस शुद्ध भेद हो जाते हैं। इन सब भेदों का अवलोकन "साहित्योद्देश" के चित्र परिशिष्ट में करना चाहिये।

और फिर यही ३३६ शुद्ध भेद तीन प्रकारके संकरों और एक प्रकार की संसृष्टि से बढ़कर ४५१५८४ चार लक्ष इकावन हजार पांचसौ चौरासी भेद हो जाते हैं। यहां ३३६ को ३३६ से गुणन कर के चार से गुणन करने से पूर्वोक्त अङ्क या गणना हो जाती है। अर्थात्—३३६ में एक एक भेद के साथ एक एक कर के ३३६ भेद बारी बारी से चार वार मिलते हैं, इसी से ऐसी बड़ी संख्या हो जाती है। ऐसे ही उक्त संकीर्ण भेदों में जब शुद्ध ३३६ भेद मिल जाते हैं, तब ४, ५१, ९, २० चार लक्ष इकावन हजार नौ सौ बीस भेद हो जाते हैं। इनकी वृद्धि भी पूर्वोक्त उत्तम काव्य के समान ही जाननी चाहिये।

(ग) और तीसरा अधम काव्य दो (२) प्रकारका होता है,-- एक १ (शब्दचित्र) (शब्दालङ्कारवाला) और दूसरा (२) वाच्यचित्र (अर्थालङ्कारवाला)। यहां पर भी शब्दालङ्कारों और अर्थालङ्कारों के भेद से बहुत भेद हो जाते हैं, (का० प्र० उ० ६ सू० ७०) जिनका विस्तार अलंकारोंके भेदों तथा प्रभेदोंके द्वारा जानना चाहिये ।

[२]

शब्द ।

(२) दूसरा 'शब्द' पदार्थ है, जिसके (१) वाचक (२) लाक्षणिक और (३) व्यञ्जक ये तीन (३) भेद होते हैं । कोई आचार्य चौथा वाक्यरूप भेद भी मानते हैं । (का० प्र० उ० २ सू० ५)

[३]

अर्थ ।

(३) तीसरा अर्थ पदार्थ है। इसके (१) वाच्य (२) लक्ष्य और (३) व्यङ्ग्य, ये तीन (३) भेद होते हैं । कोई आचार्य तात्पर्यार्थ रूप चौथा अर्थ भी मानते हैं ।

इनमें तीसरा व्यङ्ग्य अर्थ जो यहां सबसे महत्वकी वस्तु है,

२—शब्द । वृत्तिके द्वारा अर्थके बोधको उत्पन्न करनेवाली ध्वनि ।

३—अर्थ । वृत्तिके ज्ञानके द्वारा होनेवाले ज्ञानका विषय ।

सामान्य रूप से तीन प्रकारका है—(१) रसादि (२) अलङ्कार और (३) वस्तु ।

१—रस आदि—रस, भाव, रसाभास, भावाभास और भावोदय आदि ।

२—अलङ्कार—उपमाआदि । और—

३—वस्तु—अनलंकार अर्थात्—अलंकारशून्य अर्थमात्र है। इनमें रस आदि आठ (८) तो व्यञ्जनावृत्ति से ही प्रतीत होने के कारण सदा व्यङ्ग्य और अलक्ष्यक्रम ही होते हैं। और अलंकार तथा वस्तु अव्यङ्ग्य (वाच्य) भी होते हैं। परन्तु व्यङ्ग्यताकी अवस्थामें ये अपने अतिशय तथा अनतिशय के अधीन उत्तम तथा मध्यम काव्य के प्रयोजक एवम् लक्ष्यक्रम होते हैं। अर्थात्—जिस प्रकार रसादिकों को वाच्य आदि अर्थों की अपेक्षा से अधिक चमत्कारी होने से काव्य उत्तम हो जाता है। और उन से अधिक चमत्कारी न होने से काव्य मध्यम श्रेणी में आ जाता है। उसी प्रकार अलंकार और वस्तु भी व्यङ्ग्य होकर और पुनः अन्य अर्थों की अपेक्षासे उत्कृष्ट होकर काव्यको उत्तम और अनुत्कृष्ट होकर मध्यम बनाते हैं। इसी से मम्मट के मतमें व्यङ्ग्यता की अवस्था में इनकी रस आदि के समान ही प्रतिष्ठा है। और इसीसे ध्वनि काव्यके शुद्ध इकावन [५१] भेदोंमें इनकी गणना महत्वके साथ हुई है। अर्थात्—इकावन (५१) शुद्ध भेदोंमें लक्ष्यक्रमके इकतालीस (४१) भेद इन्हीं दोनों के हैं। इन भेदों के स्वरूपों में रस आदि अलक्ष्यक्रमों

का बिलकुल ही सम्पर्क नहीं हैं। इसके समझने के लिये साहित्योद्देश के वृक्षाकार ध्वनिचित्र और मम्मट के—

" रस-भाव-तदाभास-भावशान्त्यादिरक्रमः ।
भिन्नो रसाद्यलंकारादलंकार्यतया स्थितः ॥"

(का० प्र० उ० ४ श्लो० २६)

इस अलक्ष्यक्रम-सूत्रके उत्तरार्द्ध पर विशेष ध्यान देना चाहिये। इसमें यह स्पष्ट विभाग किया हुआ है, कि रसादिकों की दो ही अवस्थाएं हैं—एक अलक्ष्यक्रम और दूसरी लक्ष्यक्रम। पहिली अवस्था में ये अलङ्कार्य या शरीर आदिके स्थानापन्न अथवा मुख्यरूप रहते हैं। और दूसरी में अलङ्कार रूप तथा अप्रधान रहते हैं। अतएव हम नहीं समझते कि—साहित्यदर्पणकार रसात्मक वाक्यको काव्य मानकर भी ध्वनि काव्य के इकावन (५१) भेदोंको काव्यप्रकाश की रीति से मानने में अपने सिद्धान्त को कैसे भूल गया। कारण लक्ष्यक्रम वस्तु के स्वरूप में जब किसी प्रकार से भी अलक्ष्यक्रम वस्तुका संनिवेश हो जायगा, तो उस को भी अलक्ष्यक्रम कर देगा। वास्तव में उन्होंने काव्य के लक्षण प्रकरण में "काव्यस्यात्मा ध्वनिः" इस ध्वनिकार के काव्यलक्षण की आलोचना करते हुये स्पष्टरूप से बतलाया है, कि–ध्वनि (व्यङ्ग्य) को काव्य का आत्मा मानने से रसादि के समान वस्तु और अलङ्कार ये दोनों भी आ जाते हैं। तथा जिन के आने से वस्तु आदि–व्यङ्ग्यप्रधान

प्रहेलिका आदि भी काव्य हो जाँयगे। जो कि—काव्य रूप से अनिष्ट (अस्वीकृत) हैं। एवम् 'ध्वनि' शब्दसे केवल रस आदि ही लिया जावे, तो हमको स्वीकृत ही है। ऐसी अवस्था में इकतालीस (४१) लक्ष्यक्रम के भेदों में उनकी उत्पत्ति में रसादिका कोई सम्बन्ध न दिखाकर, उन भेदों को ध्वनि-काव्य के शुद्ध भेदों में गणना करने से अवश्य ही उन्होंने भारी भूल की है। हाँ, उन्होंने काव्यलक्षण के प्रकरण में एक बार थोड़ा सा ध्यान दौड़ाया था, जिसमें कहा गया है, कि-रसात्मक को ही काव्य मानने से अलङ्कार अथवा वस्तुमात्रव्यङ्ग्यकाव्य में लक्षण का अनुगम कैसे होगा? इसका उत्तर आपने यह दिया है कि जैसे—"अत्ता एत्थ०" इत्यादि वस्तुमात्र व्यङ्ग्यकाव्य में रसाभास होनेसे रसवत्ता आजाती है, ऐसे ही अन्य स्थलों में भी काव्यका लक्षण अनुगत हो सकता है। किन्तु जिस वस्तुव्यङ्ग्य या अलङ्कारव्यङ्ग्यकाव्य में सर्वथा रसाभास आदि कोई भी रस पदका ग्राह्य न हो, तो वहां लक्ष्यक्रम के प्रभेद पूर्वोक्त ध्वनि-काव्यों में लक्षण अव्याप्त ही रहेगा। वास्तवमें उनके पूर्वोक्त प्रश्न से ही यह बात सिद्ध होती है, कि—उनको उस समय यह ध्यान में आ गया था, कि—पूर्वोक्त इकतालीस (४१) ध्वनि के शुद्ध भेदों के स्वरूपमें रसका प्रवेश नहीं है। तो भी "स्थितस्य-गतिश्चिन्तनीया" के न्यायसे अपने स्वीकृत लक्षणकी गति करने का यह प्रयत्न किया है।

एवम् आग्रहवशात् यह मान भी लिया जावे कि-अलङ्कार-

व्यङ्ग्य तथा वस्तुव्यङ्ग्य ध्वनिकाव्यों में सर्वत्र जैसा तैसा तथा जिस किसी सम्बन्ध से रस रहता ही है, तो यह आपत्ति होगी कि वहां रस प्राधान्य से रहता है या अप्राधान्य से। यदि प्राधान्य से रससत्ता वहां मानी जायगी, तो वह काव्य अलक्ष्यक्रम में आ जायगा। यदि अप्राधान्य से रस है, तो वह उस अवस्था में रसवत् आदि अलङ्कार रूप ही हो जायगा, तथा अपने आश्रयभूत काव्य को गुणीभूत व्यङ्ग्य (मध्यम) काव्य बना देगा। और रसपना भी उसमें नहीं रहेगा। यदि उस ध्वनि से यहां वह रस स्वतन्त्र या सम्बन्ध रहित है, तो उसके काव्यत्व में वह क्या सहायता करेगा। प्रत्युत उनके मत में एक बड़ा अभद्रकाण्ड आ उपस्थित होता है। अर्थात्—साहित्यशास्त्र में निरपेक्ष दो वस्तुओंके एक स्थानमें योग को संसृष्टि कहते हैं। ऐसी संसृष्टि वहां काव्य भेदों में तथा अलङ्कार भेदों में ली गयी है। जिसमें हमारे विचार के प्रतियोगी आचार्य भी साहंकार सहमत हैं। प्रयोजन यह कि-वस्तुव्यङ्ग्य और अलङ्कारव्यङ्ग्य ध्वनि भेदों में जब निरपेक्ष रसका योग माना गया, तो वह संसृष्टि नामक योग हुआ। और वह शुद्ध भेदों में से उसे निकाल कर सङ्कीर्ण भेदोंमें लेजा गिरा देता है। यह न्याय हुआ—'गड़ुआ घड़ते हो गई भेर।' बनाने चले थे ध्वनिके शुद्ध भेदोंको और वे बन गये सङ्कीर्ण भेद। और इससे भी अभद्रता यह होती है कि—रसवत् अंशमें वह काव्य होगा, और रस शून्य अंशमें अकाव्य। ऐसी अवस्था में जिस अंश को काव्य

बनानेके लिये रसका योग लाया गया था उसको इस रस संसृष्टिने अकाव्य ही बना दिया। तथा काव्य अकाव्य की अनभिमत संसृष्टि की आपत्ति भी होती है। जो कि-किसी साहित्यशास्त्र के आचार्यने कल्पित भी नहीं की है। अन्ततोगत्वा जिन काव्योंमें वन पर्वत तथा नद नदी आदि के नीरस स्वभाव का वर्णन है, और महाकवि सम्प्रदाय में जो काव्य ही माने हुये हैं, उनमें इस लक्षण की कोई भी गति नहीं है। अतः यह लक्षण सर्वथा त्याज्य ही है, तथा वस्तु-व्यङ्ग्य और अलङ्कार-व्यङ्ग्य लक्ष्यक्रम के ध्वनिभेदोंमें रसवत्ताके अनुगम करने की भी काव्यप्रकाशोक्त लक्षणके अनुसार कोई आवश्यकता नहीं है। अतः वही लक्षण ग्राह्य है। बुद्धि को कष्ट देकर तो सभी पण्डितों के लक्षणों की सद्गति हो सकती है, और वही कष्ट विश्वनाथ के लक्षण में भी होता ही है। ऐसी अवस्था में प्राचीन लक्षण को त्याग करने में कोई स्वारस्य प्रतीत नहीं होता। हम यहां थोड़ा कुछ और कहना चाहते हैं कि-सामान्य रूपसे ध्वनि-काव्य तीन ही प्रकार का होता है एक रसध्वनि, एक अलङ्कार-ध्वनि और एक वस्तुध्वनि। इन के नामकरण का रहस्य तथा सिद्धान्त यही है कि-अन्य अर्थों की अपेक्षा से इनमें से जिसका अधिक चमत्कार होता है या जिसका आस्वादन अधिक आनन्दमय होता हैं, उसी के नाम से ध्वनि का नाम किया जाता है। अर्थात्—यहां आनन्द का आदर है। यदि रस वस्तु भी कोई आनन्दशून्य होता तो काव्यशास्त्र में उस का

आदर क्या हो सकता था। प्रयोजन यह कि-यहां किसी शब्द विशेष से कवियों की भक्ति नहीं है। यहां तक कि शृंगार-रसके काव्य में शृंगाररस शब्द उसकी सत्ता के लिये कहा जाय तो वह शृंगार रस नहीं रहता। वे तो तभी तक उसे आनन्द मय समझते है, जब कि वह व्यङ्ग्य मर्यादा से ही प्रतीत हो ऐसी अवस्था में कि-जब वे चमत्कारमात्रके ही भक्त हैं और जिस काव्य में वस्तु या अलङ्कार का ही रससे भी अधिक चमत्कार है, तो उसी से रस निरपेक्षतासे क्यों न उस काव्यका काव्यत्व हो और क्यों रसात्मकतासे ही उसका काव्यत्व माना जावे। हम समझते हैं यदि ऐसा रहस्य होने पर भी रसात्मकता पर ही आलोच्य लक्षण के पक्षपाती जमें रहें, तो सहृदय श्रेणिसे वे द्वेष ही रखते हैं। वास्तव में आनन्द तत्व आत्मा का ही स्वरूप है, उसकी व्यक्तिका कोई द्वार नियत नहीं हो सकता। जब कभी पुरुष के अन्तराय निवृत्त हो जाते हैं, तब उसके किसी भी वस्तुके सहारेसे आनन्द के आवरण का भङ्ग हो जाता है और वह उसकी लहरोंमें गोता खाने लगता है। इसका अनुभव सहृदय पुरुष यों कर सकते हैं कि-कभी २ एक उत्तम काव्य के श्रवण से आनन्दानुभव नहीं होता और कभी उसकी अपेक्षा सामान्य काव्य या वार्त्तामात्रके श्रवण करने से पर्याप्त आनन्दका अनुभव होने लगता है। अथवा उसी काव्यके श्रवण से कभी रोमाञ्च आदि होने लगते हैं, और कभी उसी के श्रवण से वैसा प्रभाव आत्मा पर नहीं पड़ता। एतावता यह स्थिर

करना चाहिये कि—आनन्दमयत्ता आत्मा के अतिरिक्त किसीभी वस्तु में नहीं हैं। उसी की प्राप्ति या अभिव्यक्ति जिस वस्तु से हो, वही वस्तु महत्व की है। और इसी रीति से काव्य-प्रकाशोक्त काव्य की उत्तमता मध्यमता और अधमता सिद्ध होती है। उसमें यही स्वीकार किया है कि-व्यङ्ग्य अर्थ चाहे वह तीनोंमें से कोईसा भी हो, अन्य अर्थों से अतिशयित होने से काव्य को उत्तम अनतिशयी होने से मध्यम, और अपने (व्यङ्ग्य) से रहित होने के कारण अधम बना देता है। यह इस तीसरे अर्थ का प्रभाव तथा प्रयोजन है।

(४)

वृत्ति ।

(४) चौथा वृत्ति नाम पदार्थ है। इस के भी तीन ही भेद हैं—(१) अभिधा (२) लक्षणा और (३) व्यञ्जना। कोई आचार्य तात्पर्य नाम की चौथी वृत्ति को भी स्वीकार करते हैं।

(का० प्र० उ० २ सू० ११—उ० ३ सू० ३७)

यहां काव्यप्रकाशकार के मत में दूसरी लक्षणावृत्ति तेरह (१३) प्रकार की हैं। और साहित्यदर्पणकार के मत में अस्सी (८०) प्रकार की है। इन दोनों प्रकार की लक्षणाओं

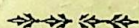
४—वृत्ति। शब्द और अर्थका परस्पर सम्बन्ध विशेष' शब्द से यहां अर्थ भी कहीं ग्रहण करना चाहिये। क्योंकि—आर्थी व्यञ्जना रूप वृत्ति अर्थकी होती है।

के भेद और विशिष्ट नाम साहित्योद्देश के परिशिष्ट में देखने चाहियें ।

एवम् तीसरी व्यञ्जना वृत्ति भी काव्यप्रकाश के मत में ५६ प्रकार की हैं—अर्थात्—लक्षणामूला १२ प्रकार की, अभिधा-मूला १४ प्रकार की और आर्थी व्यञ्जना ३० प्रकार की है। (का० प्र० उ० २ सू० २२-३४-उ० ३ सू० ३५-३७)

और साहित्यदर्पण के मत में १०८ व्यञ्जना होती हैं। उनमें लक्षणामूला ६४ प्रकार की, अभिधाभूला १२ प्रकार की और आर्थी व्यञ्जना ३० प्रकार की है। (सा० द० परि० २ का० १५-२०) इनका विशेष परिज्ञान साहित्योद्देश के परिशिष्ट में करना चाहिये।

(५)

गुण ।

५ वां गुण पदार्थ है। उसके (१) माधुर्य (२] ओज और (३) प्रसाद ये तीन भेद हैं। [का० प्र० उ० ८ सू० ८६]

(६)

दोष।

६ ठा दोष पदार्थ है। उस के ७० भेद हैं। उनकी व्यवस्था इस प्रकार हैं—

५— गुण (रस को बढ़ानेवाले रस के धर्म।

६— दोष। रस के प्रतीति का विघातक।

(क) केवल पदगत और— समास गत ।	(१) च्युतसंस्कारत्व	(१)	ये वाक्य में निषिद्ध हैं ।
	(२) असमर्थत्व	(२)	
	(३) निरर्थकत्व	(३)	
(ख) वाक्यगत और— समासगत ।	(४) क्लिष्टत्व	(१)	ये केवल पद में वर्जित हैं ।
	(५) अविमृष्टविधेयांशत्व	(२)	
	(६) विरुद्धमतिकृत्त्व	(३)	
केवल पदगत (ग) समासगत और— वाक्यगत ।	(७) श्रुति कटुत्व	(१)	
	(८) अप्रयुक्तत्व	(२)	
	(९) निहतार्थत्व	(३)	
	(१०) अनुचितार्थत्व	(४)	
	(११) अवाचकत्व	(५)	
	(१२) त्रिधाऽश्लीलत्व	(६)	
	(१३) सन्दिग्धत्व	(७)	
	(१४) अप्रतीतार्थत्व	(८)	
	(१५) ग्राम्यत्व	(९)	
	(१६) नेयार्थत्व	(१०)	

फिर वे ही—

[१] केवल पदगत—[क] ३ + [ग] १० = १३

[२] समासगत—[क] ३ + [ख] ३ + [ग] १० = १६

[३] वाक्यगत—[ख] ३ + [ग] १० = १३

फिर वाक्यगत इक्कीस [२१] दोष हैं—[१७] प्रतिकूल वर्णत्व [१] [१८] उपहतविसर्गत्व [२] [१९] लुप्तविसर्गत्व

(३) (२०) विसन्धित्व (४) (२१) हतवृत्तत्व (५) (२२) न्यूनपदत्व (६) (२३) अधिकपदत्व (७) (२४) कथितपदत्व (८) (२५) पतत्प्रकर्षत्व (९) (२६) समाप्त पुनरात्तत्व (१०) (२७) अर्द्धान्तरैकवाचकत्व (११) (२८) अभवन्मतयोगत्व (१२) (२९) अनभिहितवाच्यत्व (१३) (३०) अपदस्थपदत्व (१४) (३१) अपदस्थसमासत्व (१५) (३२) संकीर्णत्व (१६) (३३) गर्भितत्व (१७) (३४) प्रसिद्धिहतत्व (१८) (३५) भग्नप्रक्रमत्व (१९) (३६) अक्रमत्व (२०) (३७) अमतपरार्थत्व (२१)।

इसके अनन्तर (२३) अर्थगत दोष हैं—

(३८) अपुष्टत्व (१) (३९) कष्टत्व (४) (४०) व्याहतत्व (३) (४१) पुनरुक्तत्व (२) (४२) दुष्क्रमत्व (५) (४३) ग्राम्यत्व (६) (४४) सन्दिग्धत्व (७) (४५) निर्हेतुत्व (८) (४६) प्रसिद्धिविरुद्धत्व (९) (४७) विद्याविरुद्धत्व (१०) (४८) अनवीकृतत्व (११) (४९) सनियमपरिवृत्तत्व (१२) (५०) अनियमपरिवृत्तत्व (१३) (५१) विशेषपरिवृत्तत्व (१४) (५२) अविशेषपरिवृत्तत्व (१५) (५३) साकाङ्क्षत्व (१६) (५४) अपदयुक्तत्व (१७) (५५) सहचर भिन्नत्व (१८) (५६) प्रकाशितविरुद्धत्व (१९) (५७) विध्ययुक्तत्व (२०) (५८) अनुवादायुक्तत्व (२१) (५९) त्यक्तपुनः स्वीकृतत्व (२२) (६०) अश्लीलत्व (२३)।

फिर दश (१०) रसदोष हैं —

(६१) व्यभिचारी, रस, तथा स्थायिभाव की शब्दवाच्यता (१) अपने वाचक शब्द के द्वारा सामान्य या विशेष रूप से कथन (६२) अनुभाव और विभाव की कष्ट कल्पना से प्रतीति (२) (६३) प्रतिकूल विभाव आदि का परिग्रह (३) (६४) पुनर्दीप्ति (४) (६५) अकाण्ड या असमय में प्रथन (विस्तार) (५) (६६) अकाण्ड में छेद (भङ्ग) (६) (६७) अंग की अत्यन्त विस्तृति (७) (६८) अंगी का अनुसन्धान न करना (८) (६९) प्रकितियों का विपर्यय (९) (७०) अनंग का अभिधान (कथन) (१०) (का० प्र० उ० ७ सू० ७१-८२ ॥)

दोषों के लक्षण । १—च्युत सँस्कार । व्याकरण में कहे हुए लक्षण से हीन । २—असमर्थ । इष्ट [अभिमत] अर्थसे रहित ३—निरर्थक पादकी पूर्त्तिके लिये ही जो पद हो । जैसे 'च' आदि । ४—क्लिष्ट । अर्थ के परिज्ञान में व्यवधान (विलम्ब) करने वाला । ५—अविमृष्ट विधेयांश । प्रधान रूपसे जिसके विधेय अंशका निर्देश न किया गया हो । ६—विरुद्धमतिकृत् अन्य पदके सँनिधानसे प्रकृत प्रतीति को नीचे गिराने वाली प्रतीतिको उत्पन्न करनेवाला वाक्य या समास । ७—श्रुतिकटु । परुष कठोर = कड़े वर्ण रूप केवल पद या वाक्य या समास । ८—अप्रयुक्त । वैसा सिद्ध होने पर भी कवियोंका अनादर किया हुआ पद आदि । ९—निहतार्थ । दो अर्थों वाले पद आदिका अप्रसिद्ध अर्थमें प्रयोग । १०—अनुचितार्थ । जिसका अर्थ अभीष्ट अर्थ का तिरस्कार करनेवाला हो, ऐसा पद आदि ।

११—अवाचक। जैसे वाञ्छितधर्म से युक्त जो धर्मी वाञ्छित हो, उस धर्म से युक्त उस धर्मी का कहीं भी वाचक न हो। १२—त्रिधाश्लील। कान्ति से रहित। अर्थात्-लज्जा को जनाता हो या निन्दा को जनाता हो, वा अमंगल को जनाता हो। १३—सन्दिग्ध। जो दो ऐसे स्वरूपों के सन्देह को जनाता हो, जिनमें वाञ्छित और अवाञ्छित दोनों अर्थ प्रतीत होते हों। १४—अप्रतीतार्थ। जो केवल शास्त्रमें ही प्रसिद्ध हो, लोक में उसे कोई न जानता हो, ऐसे अर्थ वाला। १५—ग्राम्य। केवल लोकमें प्रसिद्ध। १६—नेयार्थ। जिसमें निषिद्ध लक्षणा वृत्ति हो। १७—प्रतिकूल वर्ण। वाञ्छित रस के प्रतिकूल वर्णों वाला वाक्य। १८—उपहतविसर्ग। जहां बहुत विसर्गों को उकार हो गया हो। १९—लुप्तविसर्ग। जहां बहुत विसर्गों का लोप हो गया हो। २०—विसन्धि। प्राप्तसन्धि को इच्छा से न करना या व्याकरण की विधि से न करना। ऐच्छिक सन्धि का एक बार भी न करना दोष है। विधि से अनेक वार असन्धि करने से दोष होता है। एवम् अश्लील (गन्दी) सन्धि और क्लिष्ट सन्धि से भी दोष होता है। २१—हतवृत्त। लक्षण का अनुसरण होने पर भी श्रवण के योग्य न हो। या पाद के अन्त में ऐसा लघु वर्ण आवे जो गुरु वर्ण का कार्य न दे सके, या प्रकृति रस के अनुकूल न हो। २२—न्यून पद। जहां वाचक शब्द न्यून (कम) हो। २३—अधिक पद। जहां वाचक शब्द अधिक हो। २४—कथितपद। एक

पद दुबारा आवे। २५—पतत्प्रकर्ष। जहाँ अलंकार या रचना का पहिले उत्कर्ष हो, और फिर उसका निष्कर्ष या अल्प चमत्कार हो। २६—समाप्तपुनरात्त। वाक्य की समाप्ति के अनन्तर फ़िर उसके सम्बन्धी पद का उपादान करना। २७—अर्द्धान्तरैकवाचक। जहां हेतु आदि का वाचक 'तत्' आदि कोई एक पद श्लोक के दूसरे अर्द्ध में हो। २८—अभवन्मयोग। जहां जैसा अन्वय (पदोंका सम्बन्ध) चाहिये वैसा न हो। अर्थात्—अन्वय की प्रतीति न हो। २९—अनभिहितवाच्य। अवश्य कहने योग्य अर्थ न कहा गया हो। ३०—अपदस्थपद। जहां अयोग्य स्थान में पद हो। ३१—अपदस्थसमास। जहां अयोग्य स्थान में समास हो। ३२—संकीर्ण। दूसरे वाक्य का पद दूसरे वाक्य में हो। ३३—गर्भित। दूसरा वाक्य दूसरे वाक्य के भीतर आ जावे। ३४—प्रसिद्धिहत। कोई शब्द कवियों की प्रसिद्धि के विरुद्ध किसी अर्थ में लाया जावे। ३५—भग्नक्रम। प्रक्रम (प्रस्ताव) के योग्य शब्द का प्रयोग न हो। ३६—अक्रम। जिस पद के अनन्तर जो पद उचित हो, उससे दूसरे स्थान में उस पद का प्रयोग हो। ३७—अमतपरार्थ। अवाञ्छित दूसरे अर्थ का व्यञ्जक। अथवा—(१) श्रृङ्गार और वीभत्स ये दोनों परस्पर विरुद्ध रस होते हैं (२) वीर और भयानक (३) रौद्र और अद्भुत और (४) हास्य और करुण ये परस्पर विरोधी रस होते हैं। इस के अनुसार प्रस्तुत रस के विरुद्ध रस का व्यञ्जक (प्रकाशक) हो।

३८—अपुष्ट। ऐसा अर्थ, जिस को काव्य से अलग करने पर भी प्रकृत अर्थ की क्षति न हो। यदि उस की कुछ आवश्यकता भी हो, तो वह अर्थ दूसरे अर्थ या पद से निकलता हो। अर्थात्—तो भी वह व्यर्थ होकर अपुष्ट हो जाता है। ३९—कष्ट। जिस में अर्थ की प्रतीति क्लेश से होती हो। अथवा उस की ऊहा कष्ट से हो। ४०—व्याहत। किसी अर्थ का पहले उत्कर्ष कह कर हीनता कही जावे। या हीनता कह कर उत्कर्ष कहा जावे। ४१—पुनरुक्त। शब्द से प्रतीत होने पर भी उसी शब्द से फिर प्रतिपादन किया जाय। अर्थ के सामर्थ्य से जाने हुए अर्थ को शब्द से कहने पर अपुष्टत्व दोष होता है। ४२—दुष्क्रम। जहां लोक अथवा शास्त्र से क्रम की विरुद्धता हो। ४३—ग्राम्य। जिस का ग्राम्य जनों में संभव हो। अथवा अरसिक (गँवार) जन की उक्ति से प्रतिपादन किया जाय। जैसे रमण की इच्छा आदि। ४४—सन्दिग्ध। जिस में सन्देह रहे। ४५—निर्हेतु। जिस अर्थ का हेतु न कहा जावे। ४६—प्रसिद्धिविरुद्ध। जिस अर्थ में लोक की या कवि की प्रसिद्धि न हो। ४७—विद्याविरुद्ध। शास्त्र से विरुद्ध। जैसे-धर्म-शास्त्रविरुद्ध, व्याकरणविरुद्ध। इत्यादि। ४८—अनवीकृत। दूसरे प्रकार से दूसरे अर्थ को कहने से उस में नवीनता आती है। जब कि-अनेक अर्थ एक ही प्रकार से कहे जाते हैं, तो वहां अनवीकृतत्व दोष हो जाता है। नवीकृत नया किया गया। नहीं नया किया जाय उस को अनवीकृत कहते

हैं। ४६—सनियमपरिवृत्त। नियम से जिस को कहना उचित हो, वह अनियम से कहा जावे। ५—अनियम परिवृत्त। अनियम से जिस को कहना चाहिये, उस को नियम से कहा जावे। ५१—विशेषपरिवृत्त। विशेष रूप से जिस को कहना चाहिये, उस को अविशेष (सामान्य) रूप सी कहा जावे। ५२—अविशेषपरिवृत्त। अविशेष (सामान्य) रूप से कहने योग्य को विशेष रूप से कहा जावे। ५३—साकाङ्क्ष। जो आकाङ्क्षा से युक्त हो। अर्थात्—दूसरे पदार्थ में अन्वय (सम्बन्ध) करने के लिये विशेषण की अपेक्षा रखता हो। विशेषण युक्त होकर ही दूसरे पदार्थ में सम्बन्ध कर सकता हो। ५४—अपदयुक्त। जो अनुचित स्थान में रखा गया हो। जहां योग होने से प्रकृत के विरुद्ध अर्थ की प्रतीति होती हो। ५५—सहचरभिन्न। साथ के पदार्थ की अपेक्षा से भिन्न जातिका हो। अर्थात्—उत्कृष्ट के साथ निकृष्ट और निकृष्ट के साथ उत्कृष्ट हो। ५६—प्रकाशित विरुद्ध। जो वाक्यार्थ इष्ट अर्थ के विरुद्ध अर्थ को प्रकाशित करे। सहचर भिन्न में यह कार्य पदार्थ के द्वारा होता है। इस से वह भिन्न है। ५७—विध्ययुक्त। जहां अविधेय (विधान करने के अयोग्य) का विधान हो, अथवा विधेय पदार्थ का क्रम अयुक्त हो। ५८—अनुवादायुक्त। अयुक्त अनुवाद। अर्थात्—विधि के अनुकूल अनुवाद न हो। ५६—त्यक्तपुनःस्वीकृत। प्रथम त्याग किये हुए का फिर स्वीकार। उसी वाक्य में फिर और

(७)

अलंकार ।

—::०::—

७ वां अलङ्कार पदार्थ है। इसके ६७ भेद हैं। उनमें प्रथम ६ शब्दालङ्कार हैं—(१) वक्रोक्ति (२) अनुप्रास (३) यमक (४) श्लेष (५) चित्रक (६) पुनरुक्तवदाभास। (का० प्र०—उ० ६ सू० १३)—(१२४)

और अर्थालङ्कार ६१ हैं। जैसे—(१) उपमा (२) अनन्वय (३) उपमेयोपमा (४) उत्प्रेक्षा (५) ससन्देह (६) रूपक (७) अपन्हुति (८) श्लेष (९) समासोक्ति (१०) निदर्शना (११) अप्रस्तुतप्रशंसा (१२) अतिशयोक्ति (१३)

विशेषण देने से समाप्तपुनरात्त हो जाता है। किन्तु इस दोष में दूसरा वाक्यार्थ रहता है, इस से उस का भेद है। ६—अश्लील। लज्जा आदि को देने वाला।

इन दोषों में से कोई दोष स्थान विशेष में अदोष हो जाते हैं। तथा कहीं गुण हो जाते हैं। और कहीं न गुण और न दोष ही रहते हैं। यह सब स्वयम् बुद्धि से अथवा दूसरे प्रकरणों को देख कर जानना चाहिये। रस दोष अपने नामों से ही लक्षित हैं, अतः उनके लक्षण टिप्पणी में छोड़ दिये जाते हैं।

इति दोषलक्षणानि।

प्रतिवस्तूपमा (१४) दृष्टान्त (१५) दीपक (१६) तुल्ययोगिता (१७) व्यतिरेक (१८) आक्षेप (१६) विभावना (२) विशेषोक्ति (२१) यथासंख्य (२२) अर्थान्तरन्यास (२३) विरोधाभास (२४) स्वभावोक्ति (२५) व्याजस्तुति (२६) सहोक्तियुक् (२७) विनोक्ति (२८) परिवृत्ति (२६) भाविक (३०) काव्यलिङ्गयुक् (३१) पर्यायोक्त (३२) उदात्त (३३) समुच्चय (३४) पर्याय (३५) अनुमान (३६) परिकर (३७) व्याजोक्ति (३८) परिसंख्या (३६) माला (४०) अन्योऽन्य (४१) उत्तर (४२) सूक्ष्म (४३) सार (४४) असङ्गति (४५) समाधि (४६) सम (४७) विषम (४८) अधिक (४६) प्रत्यनीक (५०) मीलित (५१) एकावलि (५२) स्मृति (५३) भ्रान्तिमान् (५४) प्रतीप (५५) सामान्य (५६) विशेष (५७) तद्गुण (५८) अतद्गुण (५६) व्याघात (६०) संसृष्टि और (६१) सङ्कर।

यहां एक बात और स्मरण रखनी चाहिये, वह यह कि—शब्दालङ्कारों में दूसरा अलङ्कार अनुप्रास नाम है। उसके दो भेद हैं—एक छेकानुप्रास और दूसरा वृत्यनुप्रास हैं। प्रथम छेकानुप्रासमें अनेक व्यञ्जनोंकी एक २ आवृत्ति होती हैं, और वृत्यनुप्रास में एक अथवा अनेक वर्णों की दो वार या उससे भी अधिक आवृत्ति (सादृश्य) होती है। एवम् इसी वृत्त्यनुप्रास में तीन भेद और होते हैं। जैसे—(१) उपनागरिका (२) परुषा (३) और कोमला (ग्राम्या) वृत्ति।

इन्हीं तीनों वृत्तियों को वामन आदि आलंकारिक क्रम से (१) वैदर्भी (२) गौडी और (३) पाञ्चाली रीति कहते हैं। बस इसी के अनुसार "साहित्योद्देश" निबन्ध में प्रथम पदार्थानुक्रम में रीतियों का पृथक् उद्देश नहीं किया गया है।

अथ अलङ्कारलक्षणानि ।

अलङ्कार । रसके उपकारक और रस के अङ्गभूत पदार्थ में रहने वाले अर्थ ।

शब्दालङ्कार—१—वक्रोक्ति—वक्ता किसी और अभिप्राय से वाक्य कहे और दूसरा उसे अन्य अर्थ में योजना करे। २—अनुप्रास—शब्दकी समानता। ३—यमक—समान अर्थ के न होने की अवस्था में समान आनुपूर्वीवाले अनेक वर्णों की आवृत्ति इस नियमके अनुसार कहीं दोनों पदों के भिन्न अर्थ रहते हैं। कहीं दोनों निरर्थक रहते हैं। और कहीं एक पद अर्थयुक्त और एक अनर्थक होता है। ४—श्लेष—उच्चारणमें एक शब्द प्रतीत होता है, पर वह अपने भीतर अनेक न्यारे २ अर्थों वाले शब्दों को छिपाये हुए रहता है, बस वह श्लेष अलङ्कार है। इस अलङ्कारमें दो सिद्धान्त बलपूर्वक कार्य कर रहे हैं—(१) अर्थ के भेद से शब्द का भेद। और (२) काव्य मार्ग में उदात्त आदि स्वरों की गणना न करना। अर्थात्—श्लेष का प्रयोजन यही है कि–अनेक शब्द एक रूप में प्रतीत हों, किन्तु पहिले सिद्धान्त के माने विना एक रूप में अनेक शब्द बन नहीं सकते।

और दूसरे के बिना उदात्त अनुदात्त का एक उच्चारण हो नहीं सकता। ५—चित्रक—जहां वर्णों की किसी प्रकार की स्थापना से पद्म छत्र चक्र आदि किसी वस्तु की प्रतीति हो, यह चित्र काव्य हैं। यह काव्य रचना में तथा समझनेमें भी कष्टदायक होता है। इससे रस में कोई उपकार नहीं होता। ६—पुनरुक्तवदाभास—जहां भिन्न भिन्न आकार वाले शब्दोंकी समान अर्थके प्रतीत कराने में योग्यता हो॥ इति शब्दालङ्काराः॥

अथार्थालङ्काराः। १—उपमा-उपमान और उपमेय दोनोंका समान धर्म से सम्बन्ध। जिस वस्तु से उपमा दीजाय वह उपमान, और जिसकी उपमा की जाय वह उपमेय होता है। २—अनन्वय—दूसरे उपमान के निषेध के लिये जहां एक ही वस्तु में भेद बुद्धि करके उपमान तथा उपमेय भाव कहा जाय। ३—उपमेयोपमा—उन उपमान और उपमेय दोनों का जहां परस्पर बदला हो। यह कार्य दो वाक्यों में होता है। इसका एक वाक्यमें होना असम्भव है। 'मुख जैसा चन्द्रमा' इस प्रकार से जहां एक वाक्य में बदलाव होता है वहां प्रतीप अलङ्कार हो जाता है। ४—उत्प्रेक्षा—जहां प्रकृत (वर्णनीय) सम्भवी अर्थ की किसी समान असम्भवी अर्थ के साथ एक रूपता की सम्भावना की जाय। ५—ससन्देह—प्रकृत वस्तु का किसी समान वस्तु के साथ सादृश्य की प्रतीति के कारण सन्देह। ६—रूपक जहां उपमान और उपमेय का भेद छिपा हुआ न हो, ऐसी अवस्था में उनमें अभेदका आरोप (स्था-

पना) हो । ७—अपन्हुति—जहां उपमेय का निषेध करके (असत्य ठहरा कर) उपमान का साधन (उसकी सत्यता का स्थापन) किया जाय । ८—श्लेष—जो शब्द एक अर्थ के प्रतिपादक ही हों उनके जहां अनेक अर्थ हों । ९—समासोक्ति--प्रकृत अर्थ (विशेष्य) के विशेषण का ही जो शब्द वाचक हो, उसके श्लेष की महिमा से प्रकृत अर्थ वाले वाक्य से अप्रकृत अर्थ का कथन । १०—निदर्शना—जैसा कि-वाक्य सुना गया हो, उससे दो पदार्थों का या दो वाक्यार्थों का प्रथम ऐसा संबन्ध प्रतीत हो, जो संभव न हो, अथवा वक्ता का विवक्षित न हो, किन्तु परिणाम में वह उन पदार्थों के उपमानोपमेय भाव को सूचित करे । ११—अप्रस्तुतप्रशंसा—अप्राकरणिक (अप्रस्तुत से) प्राकरणिक (प्रस्तुत) का आक्षेप । (प्राकरणिकसे अप्राकरणिक का आक्षेप समासोक्ति अलङ्कार होता है) यह ५ प्रकार की होती है । (१) कार्य के प्रकरण में कारण का कथन । (२) कारण के प्रकरण में कार्य का कथन । (३) सामान्य के प्रकरण में विशेष का कथन । (४) विशेष के प्रकरण में सामान्य का कथन । (५) तुल्य के प्रकरण में तुल्य का कथन । १२ - अतिशयोक्ति–सिद्ध अध्यवसाय (दृढ़तर बुद्धि) । यह चार (४) प्रकार की होती है—(१) उपमान से अपने भीतर छिपाये हुये उपमेय का दृढ़ निश्चय । (२) प्रस्तुत वस्तु का दूसरी वस्तु के भाव से दृढ़ निश्चय । (३) 'चेत्' शब्द से अथवा 'यद्' शब्द से 'यदि' शब्द के अर्थ की उक्ति

में असम्भवी अर्थ की कल्पना। (४) कारण की शीघ्रकारिता कहने के लिये कार्य की प्रथम उक्ति। १३—प्रतिवस्तूपमा—उपमेय वाक्य में और उपमान वाक्य में साधारण धर्म का शब्द के भेद से कथन। शब्द के अभेद से 'कथित पद' दोष हो जाता है। वाक्यार्थरूप वस्तु की उपमानता होने से प्रतिवस्तूपमा है। १४—दृष्टान्त-उपमा और उपमेय के सब समान धर्मों का प्रतिबिम्बन (एक धर्म की दूसरे स्थान में छाया) इसको बिम्ब प्रतिबिम्ब भाव कहते हैं। १५—दीपक—उपमान और उपमेय अर्थों के क्रिया आदि रूप धर्म का एक वार ही ग्रहण। एक ही को समस्त वाक्य का दीपक (प्रकाशक) होने से यह दीपक है। १६-तुल्ययोगिता—दो प्रकार की होती है—(१) प्राकरणिक (उपमेय) पदार्थों के ही धर्मका एक वार उपादान (ग्रहण) हो। (२) अप्राकरणिक पदार्थों के ही धर्म का एक बार उपादान (ग्रहण) हो। १७—व्यतिरेक—उपमान से उपमेय की अधिकता (उत्कर्ष)। १८—आक्षेप—कही गयी वस्तु का निषेध, या कही जाने वाली वस्तु का निषेध। यहां शब्द के द्वारा निषेध होने पर भी अर्थ की गति से विधि की ही प्रतीति होती है। जिसका प्रयोजन कहे हुये विषय में अति प्रसिद्धता और कहे जाने वाले विषय में वचन की अशक्यता, जिससे कि-वह कहा नहीं जा सकता। १९—विभावना—फलको उत्पन्न करने वाली क्रिया का निषेध होने पर भी उसके फलका प्रकाश करना। वैयाकरण कार्यमात्र का कारण क्रियाको ही मानते हैं। इसलिये

लक्षणमें क्रिया पद दिया है। वास्तवमें कारण के निषेध में कार्यका कथन विभावना हैं। इस अलङ्कार के स्थल में कार्यकी स्वाभाविकता या दूसरे कारण की विभावना (प्रतीति) हो जाती है, इससे विरोध अलङ्कार नहीं होता (गोवि०) २०—विशेषोक्ति-कारण समूह के उक्त होने पर भी कार्य के अभाव का कथन। २१—यथासंख्य—क्रम से कहे हुए पदार्थों के क्रम से ही अन्वय का होना। २२—अर्थान्तरन्यास—विशेष वस्तु से समान धर्म या विरुद्ध धर्म के द्वारा सामान्य वस्तु का समर्थन। अथवा सामान्य वस्तु से समान धर्म या विरुद्ध धर्म के द्वारा विशेष वस्तु का समर्थन। २३--विरोध—वास्तव में विरोध न होने पर भी दो पदार्थों का विरुद्धोंका जैसा कथन। २४--स्वभावोक्ति--शिशु युवति भोला डरपोक तिर्यग्योनि (पशु-पक्षी आदि) भ्रान्त और हीन पात्र आदिके उनमें होने वाली क्रिया वर्ण तथा संस्थान (स्थिति—ढँग—बनावट) का वर्णन २५--व्याजस्तुति—पहिले निन्दाकी प्रतीति हो, और फिर परिणाममें स्तुति की प्रतीति हो। अथवा पहिले स्तुति की प्रतीति होकर फिर निन्दा की प्रतीति हो। अर्थात् जहां निन्दा व्याज मात्र (कहना ही) है, किन्तु वास्तव में निन्दा में कविका अभिप्राय नहीं होता है। वहां निन्दा से अन्तमें स्तुति हो प्रतीत होती है। और ऐसे ही जब स्तुति व्याज रूप होती है, तो उससे निन्दा फलित हो जाती है। २६—सहोक्ति—शब्द की शक्ति से एक अर्थ का कहने वाला पद, जो सह (सहित)

अर्थ में अन्वय होनेसे अनेक अर्थों का कहने वाला हो। जैसे-'पुत्र के सहित पिता आया' इस वाक्य में आगमन की प्रतीति शब्द की शक्ति से पिता में होती है, किन्तु पुत्रमें सहित अर्थ के वल से ही प्रतीति होती है। 'चैत्र मैत्र जाते हैं' यहाँ यह अलङ्कार नहीं है। क्योंकि-गमनका सम्बन्ध दोनों में शब्द की शक्ति से ही हैं। २७—विनोक्ति—किसीके बिना किसी की शोभा या अशोभा प्रतीत हो। २८—परिवृत्ति—किसी समान वस्तु को देकर किसी समान वस्तु को लेना। अथवा न्यून से उत्तम को या उत्तम से न्यून को लेना विनिमय है। और उसी को परिवृत्ति (परिवर्त्तन) कहते हैं। २९—भाविक—भूत (गत) और भावी (होने वाले) पदार्थों को प्रत्यक्ष के समान किया जाय, या प्रत्यक्ष रूपसे कहा जाय। इसमें कविका निश्चय आदि की प्रतीति कराने का भाव रहता है। इसी से यह भाविक है। ३०—काव्यलिङ्ग—जहां हेतु वाक्यार्थ रूप हो, या पदार्थ रूप हो। ३१—पर्यायोक्त—वाच्यवाचक भाव से भिन्न सम्बन्ध के द्वारा वाच्य अर्थ का ही प्रतिपादन हो। ध्वनि का विषय वाच्य अर्थसे भिन्न होता है। इससे वह भिन्न है। ३२—उदात्त—(क) धन शूरता आदि की समृद्धि का प्रतिपादन। (ख) वर्णनीय अर्थमें महान् अर्थों का योग। ३३—समुच्चय—प्रस्तुत (आरम्भ किये हुए) कार्य के एक साधक के होने की अवस्था में और २ साधकों का सम्भव। समाधि में भिन्न कक्षा के कारणों का उपादान होता है। और यहां समान

कक्षा के कारणों का। यह भेद है। दो गुणों का एक काल में होना, दो क्रियाओं का एक काल में होना, और गुण और क्रिया का एक साथ होना, इस प्रकार समुच्चय के तीन भेद होते हैं। ३४—पर्याय—(क) एक वस्तु अनेक में हो, या (ख) की जावे, (ग) अनेक वस्तु एक में हों, या (घ) की जावें। ३५—अनुमान—हेतु और साध्य दोनों का कहना। ३६—परिकर—अभिप्राय से विशेषणों के द्वारा विशेष्य की उक्ति। ३७—व्याजोक्ति—छिपा हुआ भी वस्तु का रूप किसी भी प्रकार से प्रकट होगया हो, तो भी वह किसी भी शब्द सेछिपाया जाय। ३८—परिसंख्या—जो कोई वस्तु कही हुई होकर अपने समान दूसरी वस्तु के निषेध के लिये समर्थ हो। ३९—कारणमाला—पिछले २ अर्थ के प्रति पहिले २ अर्थ की कारणता। ४०—अन्योन्य—दो अर्थ ऐसी एक क्रिया करें, जो दोनोंमें किसी विशिष्टता को उत्पन्न करें। ४१—उत्तर—उत्तर के श्रवण से ही विना कहे हुये भी प्रश्न वाक्य की कल्पना हो। अथवा प्रश्न के पीछे ऐसा प्रतिवचन हो, जो अलौकिक होने से सम्भावना के योग्य न हो। ४२—सूक्ष्म—एक आदमी किसी अर्थ को आकार से या चेष्टा से दूसरे के प्रति जताता है, जो तीक्ष्ण बुद्धि से जानने योग्य है, ऐसे भी अर्थ को दूसरा मनुष्य लक्षित करके उसको किसी सादृश्य आदि के प्रकार से दूसरे के प्रति प्रकाशित करे। ४३—सार—उत्तरोत्तर (आगे२) समाप्ति-पर्यन्त गद्य अथवा पद्य का उत्कर्ष हो। ४४—असंगति—लोक

में जहां कारण होता है, वहीं कार्य की उत्पत्ति भी होती है। जैसे वन्हि के स्थान में धूम। किन्तु काव्य में जहां कारण और कार्य दोनों को किसी अतिशय या महिमा से भिन्न २ स्थानों में स्थिति प्रकट हो, वह असंगति अलंकार है। क्योंकि—उन्होंने स्वाभाविकसंगति का त्याग किया है। ४५—समाधि-इष्ट या उचित कारण से भिन्न किसी कारण के द्वारा बिना क्लेश के कर्त्ता कार्य करे। ४६—सम—किन्हीं दो वस्तुओं के श्लाघ्य सम्बन्धका दृढ़ निश्चय। ४७—विषम दो वस्तुओं के अत्यन्त विलक्षणता के कारण अयुक्त सम्बन्ध की प्रतीति। ४८-अधिक आधेय की 'अपेक्षा छोटे भी आधार का महत्व से वर्णन। ४९—प्रत्यनीक—जब कि अपने अपकार के करनेवाले शत्रु का साक्षात् अपकार नहीं कर सकता, और उस अपकृत (तिरस्कृत) के द्वारा उस (अपकारी) के किसी सम्बन्धी का तिरस्कार वर्णन किया जाय, जिससे कि उसी का उत्कर्ष प्रतीत हो, प्रत्यनीक अलंकार होता है। ५०—मीलित—जहां एक वस्तु दूसरी वस्तु का स्वाभाविक या आगन्तुक किसी धर्म से तिरोधान करे (छिपा दे)। जैसे-'तेरे यश में हिमालय डूब गया उस के निवासी देवता उसे शीत से जानते हैं।' बलवत् यश की श्वेतता में हिमाद्रि छिप जाता है। ५१—एकावली—पहली २ वस्तु के प्रति पिछली २ वस्तु का विशेष रूप से बाहुल्य से विधि या निषेध हो। ५२—स्मरण—जो पदार्थ किसी आकार से नियत जब कभी अनुभव किया गया हो, और फिर दूसरे समय में

संस्कारके उद्बोधक किसी उस के समान वस्तु के दृष्टिगोचर होनेपर उस का उसी प्रकार (विशेषण) से स्मरण हो। ५३—भ्रान्तिमान्—किसी प्रकृत वस्तु के दर्शन में किसी उसके समान दूसरी वस्तु की प्रतीति। ५४—प्रतीप—(१) उपमान में उपमेयता की कल्पना। (२) उपमान की निष्फलता का कथन। यह दो प्रकार से होता है—कहीं उपमा की सिद्धि न होने से, और कहीं सिद्ध हुई उपमा के अनादर से। ५५-सामान्य—-कोई वस्तु वैसी नहीं भी है, तो भी उसको वैसी बताने के लिये दूसरी अप्रस्तुत वस्तु के सम्पर्क से उसके साथ उसका अभेद कथन। ५६—विशेष—प्रसिद्ध आधार के विना आधेय का विशेष अवस्थान। (२) एक भी वस्तु एक ही स्वभाव से एक काल में अनेक स्थानों में रहे। (३) किसी भी कार्य को वेग से करता हुआ उसी यत्न से किसो अन्य अशक्य कार्य को कर डाले। ५७—तद्गुण—न्यून गुण वाली प्रकृत वस्तु अत्यन्त उत्कृष्ट गुण वाली अप्रस्तुत वस्तु के योग से अपने रूप को छोड़ कर अप्रस्तुत वस्तु के रूप को धारण करे। ५८—अतद्गुण—(१) अति उज्वल गुण वाली वस्तु के योग के होने पर भी न्यून गुण वाली अप्रकृत वस्तु प्रकृत के गुण को ग्रहण न करे। (२) प्रकृत वस्तु अप्रकृत वस्तु के रूप को किसी कारण से ग्रहण न करे। ५९—व्याघात—किसी भी कर्त्ता ने जो वस्तु जिस उपाय से जिस प्रकार से की हो, उससे भिन्न कर्त्ता जो जय की इच्छा रखता हो, उस वस्तु को उसी उपाय से

(८)

रस।

८ वां रस पदार्थ हैं। इस के नौ (९) भेद हैं। और कोई १० वां वत्सल रस भी स्वीकार करते हैं। उनके सब नाम इस प्रकार हैं—(१) श्रृङ्गार (२) हास्य (३) करुण (४) रौद्र (५) वीर (६) भयानक (७) बीभत्स (८) अद्भुत (९) शान्त और (१०) वत्सल॥ इन में श्रृङ्गार रस दो (२) प्रकार का है—(१) संभोग और (२) विप्रलम्भ।

(९)

भाव।

९ वां भाव पदार्थ है। वह दो प्रकार का होता है—(१) देव गुरु आदि में रति (भक्ति) और (२) व्यञ्जना वृत्ति से प्रकाशित निर्वेद आदि व्यभिचारी, जिनकी गणना १३ वें पदार्थ में होगी।

उससे अन्यथा करे। ६०—संसृष्टि—अनेक अलंकार परस्पर की अपेक्षा न रखते हुये एक काव्य में रहें। (यहां तक ६० अलंकार शुद्ध हैं) ६१—सङ्कर—अनेक अलंकार परस्पर में अपेक्षा युक्त होकर रहें।

इति अलङ्कार लक्षणानि॥

—::❀::—

८—रस। अपने (२) विभाव आदिके सहित जो रति आदि स्थायी भाव उस के द्वारा चमकने वाला जो आनन्दांश वह रस कहलाता है।

(१०)

स्थायी भाव ।

१० वां स्थायी भाव पदार्थ है। वह दश (१०) प्रकार का होता है। जैसे—(१) रति (२) हास्य (३) शोक (४) क्रोध (५) उत्साह (६) भय (७) जुगुप्सा (८) विस्मय (९) निर्वेद और (१०) वत्सलता (स्नेह) ये ही रति आदि दश स्थायिभाव नाट्य और काव्य में कहे जाने वाले विभाव आदिकों के द्वारा प्रकट होकर क्रम से शृंगार आदि दश (१०) रस हो जाते हैं।

(११)

विभाव ।

११ वां विभाव पदार्थ है। वह दो (२) प्रकार का होता है—(१) आलम्बन और (२) उद्दीपन।

इनमें शृङ्गार आदि १० रसों के क्रम से आलम्बन विभाव इस प्रकार हैं—(१) (परोढा दूसरे की विवाही हुई) अनुरागिणी (अनुराग शून्य) और वेश्या से वर्जित नायिका, और दक्षिण आदि नायक। (२)) विकृत (अस्वाभाविक) आकर

१०—स्थायी भाव विरुद्ध अथवा अविरुद्ध भाव जिसका तिरस्कार न कर सकें ऐसा आनन्द के अङ्कुर का कन्द (बीज)।

११—विभाव। वासना रूपसे स्थित जो रति आदि स्थायी भाव, उसका विभावक या उसको आनन्द के आस्वादन योग्य बनाने वाला, अथवा उसको उद्दीपन करने वाला भाव (पदार्थ) विभाव होता है।

और चेष्टा वाला विदूषक (नाटक का पात्र विशेष) आदि (३) शोच्य (शोक के योग्य) (४) अरि (शत्रु) (५) विजेतव्य (विजय करने योग्य) आदि (६) भयानक वस्तु (७) दुर्गन्ध, मांस, रुधिर और मेद (हृदय के ऊपर की झिल्ली वस्त्र जैसी) (८) अलौकिक वस्तु (९) अनित्यत्व आदि हेतुओं से आत्मतत्व के अतिरिक्त शेष वस्तुओं की निःसारता अथवा परमात्मा का स्वरूप, और (१०) पुत्र आदि (स्नेहपात्र)

एवम् उद्दीपन विभाव भी नीचे लिखे प्रकार से क्रम से ही हैं—जैसे—(१) चन्द्रमा चन्दन भ्रमर झंकार आदि (२) पुत्र आदि की चेष्टा (३) शोच्य की दाह आदि अवस्था (४) शत्रु की चेष्टा, मुष्टिप्रहारपातन, विकृतच्छेद (बुरे प्रकारसे काटना) संग्राम तथा संभ्रम (आश्चर्य) (५) विजेतव्य आदि की चेष्टा आदि (६) भय देने वाले की बड़ी घोर चेष्टाएं (७) दुर्गन्ध मांस रुधिर आदि में कृमियोंका पड़ना आदि (८) अलौकिक वस्तु के गुणों की महिमा (९) पवित्र आश्रम, हरि-क्षेत्र, तीर्थ, बन आदि तथा महापुरुष का संग आदि, और (१०) पुत्र आदि की चेष्टा, विद्या, शौर्य और दया आदि ।

[१२]

अनुभाव ।

१२ वां अनुभाव पदार्थ है। वह भी भिन्न २ रसों के

१२—अनुभाव। उत्पन्न हुए स्थायी भाव का अनुभव कराने वाला (अनुमान कराने वाला) और उसी से उत्पन्न अर्थ अनुभाव होता है।

अनुभाव के अनुसार क्रम से १० प्रकार का ही है जैसे—(१) भ्रू विक्षेप कटाक्ष आदि (२) नेत्रों का सङ्कुचित होना, मुख का खिलना आदि (३) दैव निन्दा (भाग्य की निन्दा) पृथिवी में गिरना, रोना, आदि, विवर्णता (मुख के रंगका बदलना, उच्छ्वास (श्वास को ऊपर की ओर (भीतर) खींचना) निःश्वास (श्वास को बाहर निकालना) या उसासी लेना, स्तम्भ (शरीर में जड़ता का आना) और प्रलय (पृथ्वी पर लेटना) आदि, (४) भ्रुकुटियों का टेढा होना, ओठों का काटना, भुजों का ठोंकना, तर्जन गर्जन करना, अपने आपे के क्रो देने का कथन करना, तथा आयुध का उठाना आदि, उग्रता, वेग, रोमाञ्च, स्वेद, (पसीना) कम्प, मद, आक्षेप (गाली देना) क्रूरता दिखाना आदि, (५) सहाय का ढूंढना आदि, (६) विवर्णता, गद्गद स्वर भाषण, प्रलय या पृथ्वी पर लेटना, खेद, रोमाञ्च, कम्प, इधर उधर देखना (भौंचक होना) आदि, (७) निष्ठीवन (थूकना) मुख का सिकोड़ना, और नेत्रों का सङ्कुचित करना आदि (८) स्तम्भन, स्वेद (पसीना) रोमाञ्च, गद्गदस्वर, संभ्रम और नेत्रों का फैलाना आदि (९) रोमाञ्च आदि और (१०) आलिङ्गन (लिपटाना) अङ्गों का स्पर्श, शिर का चूमना, देखना पुलकित होना, आनन्द, और वाष्प आदि।

[१३]

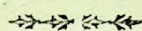
व्यभिचारी।

१३ वां व्यभिचारी पदार्थ है। वह ३३ प्रकार का है। जैसे—(१) निर्वेद (२) ग्लानि (३) शंका (४) असूया (५) मद (६) श्रम (७) आलस्य (८) दैन्य (९) चिन्ता (१०) मोह (११) स्मृति (१२) धृति (१३) व्रीडा (१४) चपलता (१५) हर्ष (१६) आवेग (१७) जड़ता (१८) गर्व (१९) विषाद (२०) औत्सुक्य (२१) निद्रा (२२) अपस्मार (२३) सुप्त (२४) प्रबोध (२५) अमर्ष (२६) अवहित्थ (आकार का छिपाना) (२७) उग्रता (२८) मति (२९) व्याधि (३०) उन्माद (३१) मरण (३२) त्रास और (३३) वितर्क॥ इन की विशिष्ट व्याख्या "साहित्योद्देश" के चित्र--परिशिष्ट में देखनी चाहिये।

यहां पर पूर्वोक्त विभाव अनुभाव और व्यभिचारी आदि पदार्थों के परस्पर सम्बन्ध का परिदर्शन "साहित्योद्देश" के चित्र परिशिष्ट में भी करना योग्य है॥

इति—उपोद्‌घातप्रकरणम्।

१३—व्यभिचारी। स्थायी भाव के पुष्ट करने वाले विशेष रूप से उसके अभिमुख विचरने वाले, व्यभिचारी होते हैं।

अथ स्वरूपनिरूपणप्रकरणम् ।

काव्य आदि तेरह (१३) पदार्थों का प्रथम प्रकरणमें उद्देश या अनुक्रमण हो चुका। अब उनके स्वरूप निरूपणका उपक्रम है। उसमें भी प्रथम काव्य पदार्थ है, इससे उसी का स्वरूप कहना चाहिये, तथापि काव्य का प्रसङ्गवश उपोद्घात में ही उपयुक्त निरूपण हो चुका है, इससे अवशिष्ट शब्द आदि पदार्थों का ही यहां निरूपण होगा।

(१)

वाचक शब्द और उसकी वृत्ति।

(१) 'वाचक' शब्द।

"साक्षात्संकेतितं योऽर्थमभिधत्ते स वाचकः"।

अर्थात्—जो शब्द साक्षात् संकेतयुक्त 'अर्थ' को कहता है—प्रतिपादन करता है, वह शब्द 'वाचक' कहलाता है।

(२) संकेत। किसी वस्तु को दिखाकर कहा जावे कि, इसका यह नाम है, अथवा इस नाम का यह अर्थ है, ऐसे गुरु आदि के निर्देश को संकेत कहते हैं। जैसे—गो के पिण्ड को दिखाकर किसीने किसी से कहा, कि—'इसका नाम 'गो' है' अथवा 'गो' इस शब्दका यह गो पिण्ड अर्थ है'। ऐसे निर्देश से

'गो' शब्द और गोपिण्ड का परस्पर सम्बन्ध प्रतीत होता है। इस सम्बन्ध के जनाने वाले निर्देश को ही संकेत कहते हैं। जिस शब्दके संकेत का करने वाला लौकिक पुरुष नहीं होता है, वह ईश्वरीय संकेत कहलाता है। जैसे—गो शब्द और गोपिण्ड का। ऐसे ही 'चैत्र' 'मैत्र' 'देवदत्त' आदि शब्दों का संकेत लौकिक पुरुषों से भी होता है। सर्वथा संकेत चाहे ईश्वरकृत हो, या पुरुषकृत हो, शब्द को अर्थकी प्रतीति कराने में संकेत के ग्रहण की सहायता अपेक्षित होती है। उसके बिना शब्द किसी विशेष अर्थ को बोधन नहीं कर सकता।

(३) शक्ति। उपदेशक के संकेत से शब्द और अर्थ का जो सम्बन्ध प्रतीत होता है, वह सम्बन्ध 'शक्ति' कहलाता है। इसी को मुख्यावृत्ति या मुख्य सम्बन्ध भी कहते हैं। यह सम्बन्ध वाच्यवाचकभाव रूप होता है। यहां शब्द वाचक और अर्थ वाच्य होता है। जैसे—'गो' शब्द का गोपिण्ड वाच्य है, और गोपिण्ड का 'गो' शब्द वाचक होता है।

चेष्टा आदि में वाचकत्व का अभाव।

(४) चेष्टा। हस्त आदि अङ्गोंके चालन (चेष्टा) से भी साक्षात् सम्बन्धसे ही अर्थ की प्रतीति हो जाती है। किन्तु वह शब्द रूप नहीं है, इससे वह वाचक नहीं कहा जा सकता।

(५) क आदि वर्ण। ककार आदि वर्णोंसे भी माधुर्य आदि गुणों की व्यञ्जना या प्रतीति होती है। किन्तु उनमें पूर्वोक्त संकेत नहीं है, इसीसे वे उनके वाचक नहीं होते।

(६) परम्परा संकेतित। जैसे—'वट' यह एक वृक्षका नाम है। और किसी ग्राम के अन्य वृक्षों में 'वट' वृक्ष महान् होने के कारण उस के सम्बन्ध से उस ग्राम का भी 'वट' नाम हो गया। तो वहां प्रथम संकेत 'वट' शब्द का वट वृक्ष में है। और उस संकेत के अधीन ही क्रम २ से ग्राम में भी लोक व्यवहार से 'वट' शब्द का संकेत हो गया। इस रीति से वह ग्राम का बोधक 'वट' शब्द परम्परा से संकेतित होता है। अतः 'वट' शब्द ग्राम का वाचक नहीं माना जाता। क्योंकि—'वट' शब्द का संकेत उस में साक्षात् संकेत नहीं है, जैसा कि—वृक्ष विशेष में है। अतः वह ग्राम रूप अर्थ वृक्ष रूप शक्य (वाच्य) अर्थ के सम्बन्ध से लाक्षणिक है।

यद्यपि उस वृक्ष के नाश हो जाने पर भी उस ग्राम का नाम 'वट' रहता है, अतः उस काल में वाच्य अर्थ के सम्बन्ध के बिना 'वट' शब्द के वहां रहने से उस की वहां शक्ति ही मानना चाहिये, किन्तु लक्षणा नहीं। तथापि भूत काल के सम्बन्ध को लेकर वहां शक्य का सम्बन्ध भी रहता है। अतः लक्षणा होने में कोई अनुपपत्ति नहीं।

(७) नानार्थक शब्द की अप्रकृत अर्थ में अवाचकता। जो शब्द अनेकार्थ होते हैं, उनका एक ही अर्थ प्रकरण में ग्राह्य होता है, और अन्य अर्थ मुख्यता से अग्राह्य होते हैं। वहां उस शब्द का अप्रकृत अर्थ वाच्य नहीं, और उस अर्थका वह वाचक भी नहीं। जैसे—"भद्रात्मनो दुरधिरोहतनोः०" (का० प्र० उ०२

सू० १२) इस काव्य में किसी कवि ने किसी राजा की प्रशंसा की है। किन्तु वहां राजा के जितने विशेषण दिये हैं, वे सभी हस्ती में भी चरितार्थ होते हैं। केवल अन्तर यही रहता है, कि —उस में राजा की स्तुति मुख्यतया अपेक्षित है, अतः दूसरा पक्ष अप्रकृत हो जाता हैं। वहां पर उस काव्य के सभी पद प्रथम अर्थ के वाचक माने जाते हैं, और दूसरे अर्थ के नहीं। उस स्थान में दूसरे दूसरे अर्थों की प्रतीति भी शब्दों और अर्थों की योग्यता से अवश होती है, जिस से वहां सामाजिकों को कोई चमत्कार का अनुभव भी होता है। इस कारण वह दूसरा अर्थ व्यङ्ग्य और वे शब्द उस के व्यञ्जक माने जाते हैं॥ यह अभिधा मूला शाब्दी व्यञ्जना का उदाहरण है॥ सुतराम् वर्त्तमान में जिस अर्थ को शब्द प्रतिपादन करता है, वहीं तक उस की वाचकता रहती है। प्रकरण आदि कारणों से अन्य अर्थों में उस की वाचकता बाधित हो जाती है। इसी से अन्य अर्थों की प्रतीति के लिये, जो कवि को प्रस्तुत अर्थ में किसी अतिशय के आधान (स्थापन) के लिये, या सामाजिकों को किसी चमत्कार के अनुभव कराने के लिये अभीष्ट भी है, वहां व्यञ्जना वृत्ति को प्रवेश मिलता है।

यदि अप्रकृत अर्थ से कोई चमत्कार नहीं, तो वहां व्यञ्जना वृत्ति भी नहीं जाती और अर्थ अपदार्थ हो जाता है।

(८) वाचक शब्द के भेद। (१) जाति शब्द (२) गुण शब्द (३) क्रिया शब्द और (४) यदृच्छा शब्द,—ये वाचक

शब्द के चार भेद होते हैं। जैसे—'गौः' (गो) 'अश्वः' (अश्व) आदि जाति शब्द हैं। क्योंकि—ये गोत्व अश्वत्व आदि जाति को प्रतिपादन करते हैं। 'शुक्लः' (शुक्ल=सुपेद)'कृष्णः' (कृष्ण= काला) आदि गुण शब्द हैं। क्योंकि-ये शुक्ल कृष्ण आदि गुणों को प्रतिपादन करते हैं। 'चलः' (चल=चलने वाला) 'पाठकः' (पाठक=पढ़ने वाला) आदि क्रियाशब्द हैं। क्योंकि—ये चलन पठन आदि क्रियाओं को प्रतिपादन करते हैं। एवम् 'डित्थ' 'डवित्थ' 'देवदत्त आदि' यदृच्छा शब्द हैं। क्योंकि—ये शब्द किसी पुरुष की इच्छा से किसी व्यक्ति में नियत किये हुये होते हैं।

(६) वाच्य अर्थ। वाच्य या शक्य अर्थ वही होता है जिसमें शब्द की शक्ति रहती हो। किन्तु एक शब्द किसी अर्थ में जाता है वहां उस एक अर्थ के पास बहुत से अर्थ रहते हैं। इसी से वहां पर अनेक वादियों की अनेक ही विप्रतिपत्तिय या मत रहते हैं। जैसे—

(१) जाति शब्दों में जाति, तुण शब्दोंमें गुण, क्रिया शब्दों में क्रिया और यदृच्छा शब्दों में यदृच्छा वाच्य अर्थ है। यह पक्ष महाभाष्यकार का संमत हैं। तथा यही इस शास्त्र में भी अभिमत है।

(२) उक्त चारों प्रकार के शब्दों का भीएक जाति ही वाच्य अर्थ हैं। यह मीमांसकों का मत है।

(३) कोई उक्त सब स्थानों में जातिविशिष्ट व्यक्ति को वाच्य मानते हैं। यह मत नैयायिकों का संमत है।

(४) एवम् कोई पण्डित व्यक्ति को ही वाच्य मानते हैं।

(५) और कोई अपोह या अतद्व्या वृत्ति—दूसरे अर्थ से व्यावृत्ति को ही शब्द का वाच्य अर्थ मानते हैं। यह मत बौद्धों का है। इत्यादि।

किन्तु यहां पर प्रथम दो पक्ष ही महत्व के माने जाते हैं।

व्यक्तिवादियोंके मत का अभिप्राय और उसके खण्डन के साथ जात्यादिवादियों के मत की स्थापना—

व्यक्तिवादी कहते हैं, कि—लोकव्यवहार में 'गामानय' (गो-को ले आ) ऐसे २ शब्दों के उच्चारण के स्थलों में दुग्ध आदि प्रयोजन के लिये गो को लाना बांधना उस से दुग्ध का दोहन करना आदि क्रियाएं गो व्यक्ति में ही होती हैं। इन कार्यों का गोत्व जाति में—जो उस गो व्यक्ति का धर्म तथा आकाश के समान व्यापक और नित्य है, सम्भव नहीं। अतः गो आदि शब्दों की शक्ति गो व्यक्ति में ही मानना उचित है।

जात्यादिवादी प्रथम मतवाले उन से कहते हैं कि—लोक में शब्द की शक्ति को जनाने के लिये गुरु आदि के द्वारा जो गो आदि शब्दों का संकेत होता है, वह क्या संसार की भूत-भविष्यत् और वर्तमान सकल गो व्यक्तियों में होता है, अथवा किसी एक गो व्यक्ति में ही होता है।

यदि संकेत के करने के अर्थ प्रथम पक्ष स्वीकार किया जावे,

तो एक काल में अनन्त विलक्षण २ गो व्यक्तियों की उपस्थिति का असंभव होने से संकेत का ग्रहण करना शक्य न होगा। और दूसरे पक्ष में जिस एक गो व्यक्ति में संकेत का ग्रहण किया गया है, उस से अन्य गो व्यक्ति में गो शब्द से प्रतीति न होगी। अर्थात्-वह संकेत का ग्रहण करने वाला शिष्य आदि उस दूसरी गो व्यक्ति को गो शब्द का वाच्य न समझेगा। और तीसरा दोष व्यक्ति पक्ष में यह है, कि—जब कोई एक गो व्यक्ति के बोध के लिये ही 'गौः शुक्लश्चलो डित्थः' (गो शुक्लचल डित्थ) इस वाक्य का प्रयोग करता है, तो उक्त चारों पदों से व्यक्ति ही प्रतीत होती है, तथा जो एक ही है। अर्थात्—जैसे वे चार पद हैं और गो व्यक्ति के गोत्व जाति आदि चार धर्म हैं, उस प्रकार से व्यक्तियें चार नहीं हैं। ऐसी अवस्था में उक्त वाक्य में पद तो चार हैं, और उनका अर्थ एक ही हुआ। क्यों कि—इन के मत में शब्द की प्रवृत्ति का निमित्त (कारण) व्यक्ति ही है, और वह स्वयम् एक ही है। इस प्रकार चारों पदों के अलग २ पदार्थ नहीं होते, जिस के अर्थ उनका प्रयोग किया गया है। इस कारण व्यक्ति में संकेत न मान कर उस की उपाधि (धर्म) में संकेत मानना चाहिये। इस मत के अनुसार 'गो' शब्द का गोत्व जाति में, 'शुक्ल' शब्द का शुक्ल रूप गुण में, 'चल' शब्द का चलन क्रिया में, और 'डित्थ' शब्द का 'डित्थ' शब्द में ही संकेत होता है। प्रयोजन—इस मत में 'गोत्व जाति वाला, शुक्ल (सुपेद) वर्ण वाला, चलन क्रिया वाला डित्थ-

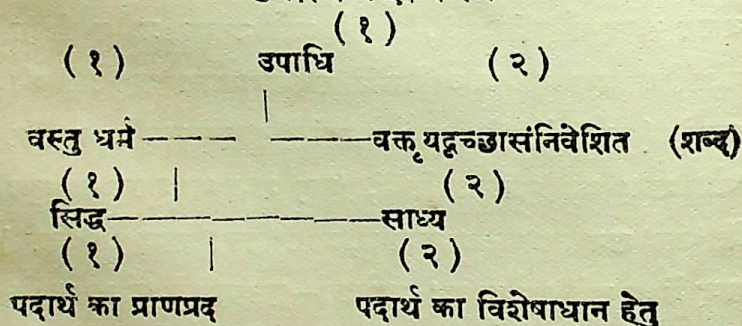
नाम वाला यह है।' ऐसा अर्थ होता है। इस प्रकार चारों शब्दों का विषय तथा फल भी पृथक् २ हो जाता है।

जात्यादिवादमें व्यक्तिके बोधका क्रम।

इस मत में गो आदि शब्द के द्वारा पहिले गोत्व आदि धर्म या उपाधि का ही ज्ञान होता है, तथा वह उपाधि ही शब्द का मुख्य अर्थ है। इसके ज्ञान के अनन्तर इसी से इस के धर्मी गो आदि व्यक्ति का भी बोध होता हैं। जो कि-प्रवृत्ति तथा निवृत्ति का कारण है। इस को आक्षेप ज्ञान कहते हैं। जो वस्तु जिसके बिना नहीं रहती, उसके ज्ञान के साथ उसके सम्बन्धीका भी ज्ञान अवश हो जाता हैं। इसी न्याय से इस मत में प्रवृत्ति निवृत्ति योग्य अर्थ का लाभ होता है। और वह ज्ञान भी शाब्द (शब्द जन्य) माना जाता है। फलतः चौथे मत का प्रयोजन भी इस प्रकार से निकल जाताहै।

उपाधिभेदचित्र।

(१)
उपाधि
(१) वस्तु धर्म ——— ———वक्तृयदृच्छासंनिवेशित (शब्द) (२)

(१) सिद्ध——————साध्य (२)

(१) पदार्थ का प्राणप्रद —— (२) पदार्थ का विशेषाधान हेतु

इस चित्र के अनुसार उपाधि के विशिष्ट नाम—

(१) पदार्थ का प्राणदाता—सिद्ध-वस्तु धर्म रूप उपाधि ।

(२) पदार्थ का विशेषाधान हेतु सिद्ध वस्तु धर्म रूप उपाधि ।

(३) साध्य वस्तु धर्म रूप उपाधि ।

(४) वक्तृ यदृच्छा संनिवेशित शब्द रूप उपाधि ।

(१) पदार्थ का प्राणप्रद—सिद्ध—वस्तु धर्म रूप उपाधि । जैसे—'गौः' यहां पर गोत्व जाति गो व्यक्ति की उपाधि है । अर्थात्—गोत्व धर्म के बिना गो न गो है, और न अगो ही है । अतः गोत्व धर्म ही उसकी सत्ता का कारण है । प्रयोजन यह कि—जिसमें गो धर्म (गो-पना) नहीं है, तो उसे गो कैसे समझेंगे । यही इसकी गो में प्राणप्रदता है । नित्य होने से यह सिद्ध है । अर्थात्—घट पट आदि कार्य जिस प्रकार पुरुष के प्रयत्न से उत्पन्न होने से साध्य हैं । वैसी यह गोत्व जाति नहीं है । किन्तु आकाश आदि के समान सदा ही विद्यमान रहती है । यही इस की सिद्धता है । गो वस्तु का धर्म होने से यह वस्तु धर्म भी है ।

(२) पदार्थ का विशेषाधान हेतु सिद्ध-वस्तु धर्म रूप-उपाधि । जैसे-'शुक्लः (शुक्ल) यहां पर शुक्ल (सुपेद) गुण । क्यों कि—जो वस्तु अपनी सत्ता को प्राप्त किये हुये है, उसी के शुक्ल कृष्ण आदि विशेषण दिये जाते हैं । अर्थात्—घट पदार्थ के बोध के लिये 'घट' पद ही कहा जाता है । जिससे घट मात्र का बोध हो जाता है । और जब कोई विशेष घट

ही अभीष्ट होता है, तब शुक्ल आदि विशेषण दिये जाते हैं । जिन से अन्य प्रकार के घटों को छोड़कर शुक्ल आदि वर्णों के घटों का बोध होता हैं । इसका प्रयोजन यह नहीं, कि—शुक्ल आदि शब्दों के प्रयोग के बिना घट पदार्थका बोध ही न होता हो । बलकि उसका बोध घट पद से ही हो चुका था । सुतराम् इनका प्रयोग विशेष के बोध के लिये ही होता है । अतः ये विशेषाधान के हेतु होते हैं, और यही इनकी विशेषाधान हेतुता भी हैं । ये रूप रस गन्ध आदि गुण न्याय शास्त्र में नित्य अनित्य दो प्रकार के बताये हैं । और इनमें जो अनित्य हैं, वे भी पाकज या विजातीय तेजः संयोगजन्य हैं और कहीं कारण के रूप आदि से कार्य में उत्पन्न होते हैं । इससे पुरुष के प्रयत्न के बिना ही धर्मी में स्वतः उपलब्ध होते हैं । इस से ये सिद्ध अथवा सिद्ध जैसे होने से अथवा निरवयव होने से सिद्ध माने जाते हैं ।

(३) साध्य—वस्तु धर्म उपाधि । जैसे—'चलः' (चल) । यहां साध्य वस्तु धर्म से क्रिया ली जाती हैं । वह चलते फिरते बैठते उठते गो आदि व्यक्तियों में तथा पकते हुए ओदन (भात) आदि में साध्य जैसी प्रतीत होती है—मानो उसे कोई कर रहा है । इसी से उसे साध्य धर्म कहा गया है । दूसरा इसके साध्य मानने का कारण यह भी हैं, कि—जिस प्रकार से घट पट आदि साध्य द्रव्यों में अवयव (भाग) प्रतीत होते हैं, ऐसे ही क्रिया में भी आरम्भ और समाप्ति आदि रूप भाग प्रतीत होते हैं । तथा पाक आदि क्रियाओं में पात्र को चुल्ली पर

चढ़ाने से आरम्भ करके उतारने तक अनेक अनेक ही एक एक पाक आदि क्रिया में छोटी २ विलक्षण विलक्षण क्रिया रूप भाग प्रतीत होते हैं। इसी से अवयवी द्रव्य के समान होने से भी इसे साध्य कहा जाता है।

(४) वक्तृ यदृच्छा संनिवेशितरूप उपाधि। जैसे—'डित्थ' 'डवित्थ' 'चैत्र' 'मैत्र' 'देवदत्त' और यज्ञदत्त आदि संज्ञाएं। अर्थात्—इस प्रकार की संज्ञाएं ही अपने अपने संज्ञी या वाच्य अर्थ की यदृच्छारूप उपाधियें हैं। ये किसी वक्ता की इच्छा से किसी व्यक्ति पर संकेतित होती हैं। इसी से वक्तृ यदृच्छारूप हैं। संनिवेशित करने से संनिवेशित हैं। अन्य उपाधि कल्पना में कोई प्रमाण न होने से यहां ये संज्ञाएं ही उपाधि मानी जाती हैं। इस से उपाधि की नामरूपता है। अर्थात्—'डित्थ' आदि नाम वाले अर्थ में 'डित्थ' आदि नाम ही उपाधि है।

यदृच्छा (वक्ताकी स्वतन्त्र इच्छा) से कल्पित होने से इन नामों को यदृच्छा शब्द कहते हैं। एवम् इन्हीं को संज्ञा शब्द और द्रव्य शब्द भी कहते हैं।

इन शब्दों तथा शब्द मात्र में दो मत हैं। कोई नैयायिक आदि कहते हैं—जो हम श्रोत्र इन्द्रिय से सुनते हैं, वही ध्वनि शब्द है, तथा उसी से अर्थज्ञान होता है। यद्यपि देवदत्त आदि 'शब्दों' के श्रवण काल में एक वर्ण के श्रवण के पश्चात् दूसरे वर्ण के श्रवण के समय पूर्व वर्ण का श्रवण नहीं होता, या

वह ध्वनि नष्ट हो जाती है। इससे संपूर्ण नामका श्रवण असम्भव है, और इसीसे उनकी नामता (वाचकता) का भी असम्भव है। तथापि क्रमसे श्रवण किये हुये वर्णों के संस्कारोंसे अन्तिम वर्ण के श्रवण के अनन्तर समुदायरूप शब्द का स्मरण होता है। और उसी स्मर्यमाण शब्द से अर्थ का बोध होता है। एवम् दूसरे मतवाले इस स्मर्यमाण शब्द के स्थान में स्फोट नामक शब्द की कल्पना करते हैं। तथा उसी से अर्थ का ज्ञान भी मानते हैं। इनका यह स्फोट शब्द नित्य निरवयव व्यापक तथा पूर्वोक्त प्रकार से अन्तिम वर्ण के श्रवण के अनन्तर ध्वनि से व्यङ्ग्य होता है। बस यह संक्षेप है।

'परमाणु' और 'परम महत्' आदि वहुत ऐसे भी शब्द हैं, जो वास्तव में परमाणुत्व परम महत्व आदि जाति के वाचक होने पर भी वैशेषिक दर्शन के मतानुसार गौण रूप से गुणवाचक भी माने जाते हैं। उक्त दर्शन में रूप रस आदि चौबीस (२४) गुण माने गये हैं, तथा उन्हीं में एक परिमाण गुण है। उसी के परमाणुत्व परम ह्रस्वत्व परम महत्व और परम दीर्घत्व ये चार भेद हैं।

प्रथम मत पर आंशिक आक्षेप और उत्तर।

यद्यपि जाति शब्दों में जाति एक ही है, अतः उनकी शक्ति जाति में मानने से कोई हानि नहीं, तथापि गुण शब्दों और क्रिया शब्दों में गुण तथा क्रिया में शक्ति मानने से वे ही अनन्तता व्यभिचार आदि दोष आ जाते हैं, जो व्यक्ति में शक्ति

मानने से होते हैं। क्योंकि—शङ्ख दुग्ध एवम् वस्त्र आदि द्रव्यों में शुक्लता आदि गुण भिन्न २ प्रकार के होने से नाना हैं। और गुड तण्डुल आदि एक एक द्रव्य में भी पाक आदि क्रियाएं भिन्न २ प्रकार की ही उपलब्ध होती हैं-जैसे कहीं मृदु पाक हैं, कहीं खरपाक है, और कहीं दग्ध पाक हैं। इत्यादि इस से वे एक नहीं अनेक ही हैं। अर्थात्—रूप रस गन्ध आदि गुण तथा पाक गमन आदि क्रियाएं एक एक भी तारतम्य से नाना प्रतीत होती हैं। ऐसे ही यदृच्छा शब्दों की भी गति है। अर्थात्-वहां पर भी यदृच्छा नाना शब्द रूप हैं। इसी से व्यक्ति पक्ष की गति ही उसकी गति हैं। इस कारण व्यक्ति पक्ष को छोड़कर पक्षान्तर में प्रवेश करने से भी दोष से बचाव नहीं है। सुतराम् प्रथम मत में सर्वात्मना दोष नहीं; तो अधिक अंशों में दोष वे ही हैं, जो व्यक्ति पक्ष में हैं।

इसका उत्तर जात्यादिवादी इस प्रकार देते हैं, कि—'गुण क्रिया, और यदृच्छा ये तीनों भी जातिके समान एक एक ही हैं। आश्रय के भेद से उनका भेदजैसा प्रतीत होता है। अर्थात्—जैसे—एक मुख खड्ग दर्पण और तेल आदि आश्रयों में कहीं छोटा कहीं बड़ा तथा कहीं स्पष्ट और कहीं अस्पष्ट दिखायी देता है, वैसे ही गुण आदि भी अपने आश्रय के भेद से भिन्न जैसे प्रतीत होते हैं। वास्तवमें वैसी प्रतीति भ्रान्तिरूप हैं। तात्पर्य यह कि—'यह वही शुक्ल रूप है, यह वही पाक क्रिया है' ऐसी अभेद की प्रत्यभिज्ञा (पहिचान) से इनके एकत्व की सिद्धि

होती है, तो भेदकी प्रतीति आश्रय के भेद की उपाधि से ही कही जा सकती है। अतः जात्यादि पक्ष सर्वांश में निर्दोष है।

द्वितीय मत का अभिप्राय ।

केवल जातिमें सब शब्दों की शक्ति मानने वाले पूर्व मीमांसकों को हिम (बर्फ) दुग्ध और शङ्ख आदि द्रव्योंमें न्यूनाधिक्य से रूप आदि गुण वास्तव में भिन्न भिन्न ही प्रतीत होते हैं—इनके अनुभव में वह भेद आश्रय के भेद से जनित तथा मिथ्या नहीं हैं। एवम् 'शुक्लः शुक्लः' (शुक्ल शुक्ल) ऐसा विभिन्न द्रव्यों में अभेदका उल्लेख (शब्द व्यवहार) तथा प्रत्यय सर्वत्र जाति के अवलम्बन से हैं। प्रयोजन यह कि—शुक्ल आदि गुणों में यह वही शुक्ल है, और पाक आदि क्रियाओंमें 'यह वही पाक है' इत्यादि अभेद को प्रतीति शुक्लत्व आदि गुणोंकी जाति के और पाकत्व आदि क्रियाओं की जाति के आधार पर है। अर्थात्—उनको शुक्ल आदि नाना गुणों और क्रियाओंके भीतर शुक्लत्व पाकत्व आदि जाति एक प्रतीत होती है, इसी से गुण और क्रियाएं अभिन्न प्रतीत होती हैं वे स्वतः अभिन्न नहीं हैं। अतः जातिमें ही सब (चारों प्रकार के) शब्दों की शक्ति मानना चाहिये। इसीसे आनन्त्य और व्यभिचार आदि पूर्वोक्त दोषों का निवारण हैं। यह पूर्व मीमांसकों के मत का अभिप्राय है।

यहां सब मतों में आलङ्कारिकों को महाभाष्यकार का

सम्मत प्रथम पक्ष ही स्वीकृत है मीमांसकों से मुख खड्ग आदि दृष्टान्त का खण्डन नहीं हो सका। एवम् तारतम्य (न्यूनाधिक्य) से जो उन को शुक्ल आदि गुणों में भेद की प्रतीति होती है, वह शुक्ल रूप वाले अवयवों के न्यूनाधिक्य से भी उत्पन्न हो सकती है। अतः प्रथम मत ही श्रेष्ठ है॥

(२)

लाक्षणिक शब्द और उसकी लक्षणावृत्ति।

और उस के परिज्ञान में आवश्यक पदार्थ।

(१) लाक्षणिक शब्द। लाक्षणिक शब्द उस शब्द को कहते हैं, जो लक्षणा वृत्ति से किसी वाच्य अर्थ के सम्बन्धी अर्थ को जनावे।

(२) लक्षणा।

"मुख्यार्थबाधे तद्योगे रूढितोऽथ प्रयोजनात्।
अन्योऽर्थो लक्ष्यते यत्सा लक्षणाऽऽरोपिता क्रिया॥"

लक्षणा, शब्द की चार वृत्तियोंमें से एक वृत्ति है। शब्द जिस वृत्ति से अन्य अर्थ—मुख्य अर्थसे भिन्न अर्थको प्रतिपादन करता है, वह शब्द का व्यापार लक्षणा कहलाती है। यह लक्षणा *शक्यतावच्छेदक का आरोप रूप अथवा शक्य सम्बन्ध रूप अथवा वक्ता का तात्पर्य रूप होती है। तथा शब्द की यह आ–

*पदाथ धर्म। जैसे घटका घटत्व पटका पटत्व और गङ्गाका गङ्गात्व।

रोपित या कल्पित किया है। अर्थात्—साक्षात् सम्बन्ध से यह लक्षणा मुख्य (वाच्य) अर्थ में रहती है। और परम्परा सम्बन्ध से शब्दमें रहती है। यही इसका शब्दमें आरोपितत्व है।

उदाहरण—'गङ्गायां घोषः'। यहां इस वाक्य का मुख्य अर्थ-'गङ्गा (प्रवाह) में घोष (अहीरों का ग्राम)' यह है। इसी प्रकार इसका लक्ष्य अर्थ—'गङ्गा के तीरमें ग्राम' यह है। इन दोनों वाक्यार्थो में 'गङ्गा' शब्द के ही दो अर्थ हैं। प्रथम जो प्रवाह रूप अर्थ है, वह मुख्य या वाच्य अर्थ है। एवम् दूसरा जो गङ्गाका तीर रूप अर्थ है, वह लक्ष्य अर्थ है। प्रथम अर्थमें 'गङ्गा' शब्द का उसके मुख्य अर्थ प्रवाह के साथ जो सम्बन्ध है, उसको अभिधा या मुख्या वृत्ति कहते हैं। और इसीको शक्ति नाम से भी व्यवहार करते हैं। तथा इसीको नैयायिक सङ्केत या ईश्वरेच्छा भी कहते हैं। एवम् दूसरे अर्थ में 'गङ्गा' शब्दका गङ्गातीर रूप उसके लक्ष्य अर्थ के साथ जो सम्बन्ध हैं, उसको लक्षणा कहते हैं। अर्थात्—इस दूसरे तीररूप अर्थके साथ दो वस्तुयें सम्बन्ध करती हैं,—एक तो 'गङ्गा' शब्द और दूसरा प्रवाह। पहिले का सम्बन्ध परम्परा से है। अर्थात्—'गङ्गा' शब्दसे पहिले प्रवाह की उपस्थिति होती है, और फिर उसके समीपवर्ती उसके तीर की। इस कारण वहां 'गङ्गा' शब्द का प्रवाह के द्वारा तीरमें सम्बन्ध हो जाने से वह परम्परा सम्बन्ध होता है। और दूसरा जो प्रवाहका तीरसे सामीप्यरूप सम्बन्ध है, वह साक्षात् सम्बन्ध है। क्योंकि प्रवाह और तीरके बीचमें

अन्य कोई वस्तु खड़ी नहीं होती। प्रयोजन यह निकला कितीर को प्रतीत कराने वाला सम्बन्ध वास्तव में प्रवाह में ही रहता है। और वह कहा जाता है शब्द का, जो उसका एक सम्बन्धी है। इस कारणा वह वहां आरोपित कहा जाता है। इस आरोपित सम्बन्ध को ही लक्षणा कहते हैं। और इसी सम्बन्ध के कारण तीर आदि अर्थ के प्रतिपादन करने में गङ्गा आदि शब्द लाक्षणिक कहलाते हैं।

(३) लक्षणाका हेतु।

लक्षणा जो शब्द की उक्त रूप वृत्ति है, वह जब कहीं होती है अपने कारण वश होती हैं। अर्थात् जब उसके कारण होते हैं तभी वह होती है अन्यथा वह अपना कार्य नहीं करती है। जसे अभिधानाम शब्द की वृत्ति शब्द के ज्ञान के साथ ही अवश्य उपस्थित होती है, चाहे उसका उपयोग मुख्यतया न भी हो। ऐसा इस लक्षणा का स्वभाव नहीं है। किन्तु यह अपने कारणों के होने से ही आती है। वे कारण नीचे दिये जाते हैं।

(१) मुख्य अर्थका वाध, (२) मुख्य अर्थका सम्बन्ध और (३) रूढि (प्रसिद्धि) अथवा प्रयोजन।

ये तीनों ही कारण उपस्थित होने से लक्षणा होती है, किन्तु एक या दो के होने से नहीं।

(४) उक्त कारण समुदाय के दो विभाग।

(क) (१) मुख्य अर्थका वाध, (२) मुख्य अर्थका सम्बन्ध और (३) रूढि (प्रसिद्धि)।

(ख) (१) मुख्य अर्थ का वाध, (२) मुख्य अर्थ का सम्बन्ध और (३) प्रयोजन।

अर्थात् इन दोनों कारण समूहोंमेंसे एक कारण समूह लक्षणा की उपस्थिति के लिये अवश्य होना चाहिये।

प्रथम कारण समुदाय का उदाहरण—'कर्मणि कुशलः'। (कर्म में कुशल) यहां (कुशल) शब्द लाक्षणिक है। इसका मुख्य अर्थ—'कुशान् लाति—आदत्ते इति कुशलः' इस व्युत्पत्ति के अनुसार 'कुशों को ग्रहण करने वाला' है। और लक्ष्य अर्थ दक्ष (प्रवीण) है। उक्त वाक्य में 'कर्म में कुशल है' इस वाक्यार्थ में 'कुशल' शब्द का कुशग्राही अर्थ लेने से वक्ता के तात्पर्य के विरोध से कुशग्रहण अयोग्य ठहरता है, इसी से मुख्य अर्थ का वाध है। यह प्रथम कारण है। कुशग्राही और दक्ष (चतुर) दोनों मुख्यार्थ और लक्ष्यार्थों में सत्का ग्रहण और असत् का त्याग रूप विवेचकत्व सम्बन्ध है क्योंकि जो कुशों को ग्रहण करता है वह भी अच्छे कुशों को लेता है और गले सड़े असत्य कुशों का त्याग करता है। एवम् जो चतुर है, वह भी सत् वस्तु का ग्रहण और असत् का त्याग करता है। इस प्रकार यह विवेचकत्व धर्मका सादृश्य रूप सम्बन्ध मुख्य अर्थ का 'लक्ष्य अर्थ' में जाता है, यह मुख्यार्थ सम्बन्ध रूप दूसरा कारण हुआ। और तीसरा कारण यहां 'कुशल' शब्द की चतुर अर्थ में रूढि या प्रसिद्धि है। किसी शब्द का कोई मुख्य अर्थ रहने पर भी किसी

दूसरे अर्थ में सादृश्य के कारण लोक में बहुत करके व्यवहार पड़ने को ही रूढ़ि या प्रसिद्धि कहते हैं।

इस के अनुसार (कुशल) शब्द को भी लोग उसका व्याकरण के अनुसार कुशग्राही मुख्य अर्थ रहने पर भी चतुर अर्थ में बहुधा प्रयोग करते हैं। यही इसकी रूढि है। इस प्रकार 'कुशल' शब्द में तीनों कारणों के इकट्ठे हो जानेसे मुख्य अर्थ के त्याग से लक्ष्य अर्थ ही लिया जाता है। इसको रूढि लक्षणा कहते हैं।

दूसरे कारण समुदायका उदाहरण—(गङ्गायां घोषः) अर्थात् गङ्गा में घोष हैं। यहां 'गङ्गा' शब्द लाक्षणिक हैं। इसका मुख्य अर्थ प्रवाह और लक्ष्य अर्थ गङ्गा तीर है। यहां 'गङ्गा' शब्द से प्रवाह अर्थ लेने में प्रत्यक्ष प्रमाण से बाध होता है। क्योंकि प्रवाह में ग्राम रहता नहीं देखा जाता। यह मुख्यार्थ बाध रूप एक कारण है। प्रवाह रूप मुख्य अर्थ और तट रूप लक्ष्य अर्थ दोनों का जो सामीप्य है, वह मुख्य अर्थ का लक्ष्य अर्थमें सम्बन्ध रूप दूसरा कारण हैं। और तीर में शीतलत्व और पावनत्व आदि की प्रतीति होती है, यह तीसरा प्रयोजन रूप कारण है। यहां इस रीति से दूसरा कारण समूह होने से ही लक्षणा होती है। इस को प्रयोजन लक्षणा कहते हैं। इस लक्षणा के वश यहां 'गङ्गा के तीर में घोष हैं', यह वाक्यार्थ होता है।

अर्थात्—'गङ्गा तटे घोषः' (गङ्गा तट में घोष) इस मुख्य

वाक्यसे जिन शीतलत्व पावनत्व आदिकों की वैसी प्रतीति नहीं होती, जैसी कि 'गङ्गायां घोषः' इस अमुख्य वाक्य से होती है। क्योंकि वास्तवमें शीतलत्व आदि धर्म प्रवाह के हैं, किन्तु तीर के नहीं, इसलिये तीर को ही 'गङ्गा' शब्द से कहने से उसमें साक्षात् गङ्गात्व (गङ्गा भाव) ही आ जाता है और उससे बल पूर्वक उस में शीतलत्व पावनत्व आदि भी प्रतीत होते हैं। किन्तु जब तीर को ' तीर ' शब्द से ही कहते हैं तो उसमें साक्षात् वे धर्म नहीं, बलकि—वे गङ्गा के सम्बन्ध से देर में प्रतीत होते हैं। अर्थात्—एक तो यह कहना कि यह गङ्गा का तीर है और एक यह कहना कि यह गङ्गा ही है। इस में बड़ा अन्तर है। इस महत् प्रयोजन को लेकर जब कोई (गङ्गा तटे घोषः) इस वाक्य के स्थान में 'गङ्गायां घोषः' इस वाक्य में तीर के अभिप्राय से 'गङ्गा' शब्द का प्रयोग करता है, तभी लक्षणा होती है, अन्यथा वह दुष्प्रयोग है।

(५)रूढि लक्षणा। यह लक्षणा का प्रथम भेद है। लक्षणा वृत्ति जहां होती है, वहां नियम से दो अर्थ प्रतीत होते है, एक मुख्य और दूसरा अमुख्य। एवम् जहां प्रयोजनके बिना ही लोगों के प्रयोग बाहुल्य के कारण मुख्य अर्थ को छोड़ कर अमुख्य अर्थ लक्षित होता है, वह १-रूढि लक्षणा होती है और जहां प्रयोजन से मुख्य अर्थ का त्याग करके अमुख्य अर्थ लिया जाता

१—इस लक्षणाका ध्वनि तथा गुणीभूत व्यङ्ग्य में कोई उपयोग नहीं होता है।

हैं, वह प्रयोजनवती लक्षणा होती है। इस प्रथम रूढि लक्षणा का नरसिंह ठाक्कुर आदि साहित्यवित् एक ही भेद मानते है। प्रयोजनलक्षणा के समान इस के भेद प्रभेद नहीं चलते। क्योंकि यह विना प्रयोजन के ही लोगों के प्रयोग बाहुल्य से होती है। कवि की इच्छा के अधीन इससे काव्य में कोई विशेष चमत्कार नहीं होता। इस से कुछ भेदों का सम्भव होने पर भी उन का कल्पित करना निष्प्रयोजन है। एवम् कोई आलङ्कारिक इस के जहत्स्वार्था और अजहत्स्वार्था आदि भेद कहते हैं। उनका अभिप्राय तन्त्रान्तरों के अनुरोध और छात्रों की व्युत्पत्ति से हैं।

उदाहरण—'कर्मणि कुशलः' यह पूर्वोक्त ही है। कोई पण्डित कहते हैं कि–यह रूढि लक्षणाका उदाहरण नहीं हो सकता। क्योंकि लक्षणा जहां होती है, वहां पहिले मुख्यार्थ के बाध का ज्ञान होता है और पीछे अमुख्य या दूसरे अर्थ का भान होता है। यह लक्षणा का सार्वत्रिक नियम है। इस के प्रतिकूल यहां 'कुशल' शब्द की स्थिति है। अर्थात् प्रसिद्धि के वल से यहां प्रथम दक्ष अर्थ की ही प्रतीति हो जाती है, इसके होने में कुशग्राहित्व रूप व्युत्पत्ति के निमित्त भूत अर्थके बाध की प्रतीति का नियम नहीं। प्रयोजन यह कि—कुशग्राहित्व की प्रतीति के पहिले ही दक्ष अर्थ की प्रतीति होने से यह रूढि लक्षणा न होकर रूढि शक्ति ही होती है। यह एक प्रकार की मुख्यावृत्ति ही हुई। इस मत में 'तैल' पद उदाहरण देना

चाहिये। इसका मुख्य अर्थ तिल-विकार है और दूसरा अर्थ सार्षआदि है। अर्थात्—किसी स्थान में तिलों और सरसूं आदि के बहुत प्रकार के तैल रखे हुए हैं, वहां पर किसी ने उनकी ओर हाथ उठा कर कहा कि—'ये तैल हेमन्त में सुख-कारी हैं।' ऐसे स्थल में तिल शब्द से तिलों के तैल की प्रथम उपस्थिति होनेपर भी वक्ता के अभिप्राय वश उसका बाध हो जाता है और स्नेह मात्र अर्थ लक्षित होता है।

(६) प्रयोजन लक्षणा। प्रयोजन से जहां मुख्यार्थ बाध आदि के स्थल में अमुख्य अर्थ प्रतीत हो, वहां प्रयोजन लक्षणा होती है। इसके काव्यप्रकाश में नरसिंह ठक्कुर आदि टीका कारों ने बारह (१२) भेद माने हैं। पहिले गौणी और शुद्धा दो भेद होते हैं। फिर गौणीमें सारोपा और साध्यवसाना दो भेद होते है। और उनमें भी एक के १-अगूढा और २-गूढा ये दो होते हैं। सब मिलकर गौणी के चार भेद होते है। जैसे (१) अगूढा सारोपा गौणी लक्षणा। (२) गूढा सारोपा गौणी लक्षणा (३) अ-गूढा साध्यवसाना गौणी लक्षणा। (४) गूढा साध्यवसाना गौणी लक्षणा। एवम् शुद्धा के आठ भेद होते है। पहिले शुद्धा दो प्रकार की होती है। (१) उपादान लक्षणा (अजहत्स्वार्था) (२) लक्षणलक्षणा (जहत्स्वार्था)। इनमें भी प्रत्येक के

१—यह लक्षणा गुणीभूत व्यङ्ग्य (मध्यम) काव्यमें उपयुक्त होती है।

२—यह लक्षणा ध्वनि काव्यमें उपयुक्त होती है।

सारोपा और साध्यवसाना दो भेद होते हैं। और फिर इनमें भी प्रत्येक के गूढा और अगूढा दो भेद होते हैं। जैसे—(१) अगूढा सारोपा अजहत्स्वार्था शुद्धा लक्षणा। (२) गूढा सारोपा अजहत्स्वार्था शुद्धा लक्षणा। (३) अगूढा साध्यवसाना अजहत्स्वार्था शुद्धा लक्षणा। (४) गूढा साध्य वसाना अजहत्स्वार्था शुद्धा लक्षणा। (५) अगूढा सारोपा जहत्स्वार्था शुद्धा लक्षणा (६) गूढा सारोपा जहत्स्वार्था शुद्धा लक्षणा (७) अगूढा साध्यवसाना जहत्स्वार्था शुद्धा लक्षणा (८) गूढा साध्यवसाना जहत्स्वार्था शुद्धा लक्षणा। इस प्रकार पूर्वोक्त गौणी और शुद्धा के भेदों को मिलाकर प्रयोजन लक्षणा के बारह (१२) भेद होते हैं। और इन्हीं के साथ एक भेद रूढ़ि लक्षणा का मिला देने से लक्षणा के सब तेरह (१३) भेद हो जाते हैं।

उदाहरण 'गङ्गायां घोषः' यह पूर्वोक्त ही है। जब कभी वक्ता को 'गङ्गा तीरे घोषः' इस मुख्य प्रयोग की अपेक्षा शीतलत्व ·पावनत्व आदि की प्रतीति कराने का अधिक प्रयोजन अपेक्षित होता है, तभी इसका प्रयोग करता है, अन्यथा नहीं। इसीसे यह प्रयोजन लक्षणा है।

(७) गौणी। जहां मुख्यार्थ और अमुख्यार्थ में सादृश्य सम्बन्ध हो, वहां गौणी लक्षणा होती है। उदाहरण—'गौर्बाहीकः' 'सिंहो माणवकः'। ये लौकिक उदाहरण हैं। 'आदित्यो यूपः' यह वैदिक उदाहरण है। यहां प्रथम उदाहरण में कोई पण्डित कहता है कि—'बाहीक' नाम देश विशेष (पञ्जाब देश)

का है । और उसके सम्बन्ध से वहां के पुरुषों का नाम भी होता है, जो कि वहां पर ग्राह्य हैं । अन्य पण्डित कहते हैं कि—'बहिर्भवः बाहीकः' इस व्युत्पत्तिके अनुसार शास्त्रोक्त आचारसे हीन पुरुष बाहीक है । सर्वथा यहां मूढ या अनाचार पुरुष से ही प्रयोजन है । यहां 'गो' शब्द लाक्षणिक हैं । इस का गो पशु वाच्य और जड़ या मूढ़ लक्ष्य है । जड़त्व और मन्दत्व आदि धर्म मुख्य अमुख्य दोनों अर्थों में विद्यमान ह । यही इनका सादृश्य रूप सम्बन्ध है । जड़त्व का अतिशय प्रयोजन हैं । इसी की प्रतीति के लिये 'जड़ो वाहीकः' (बाहीक जड है) ऐसा मुख्य शब्द का प्रयोग न करके 'गौर्बाहीकः' ऐसा लाक्षणिक प्रयोग किया जाता हैं । क्योंकि—किसी को पशु जैसा कहने से उसकी वैसी निन्दा नहीं होती, जैसी कि—'पशु' ही कहने से होती है । यही प्रकार अन्य प्रयोगों में भी यहां ध्यान में रखना चाहिये । गोत्वरूप मुख्य अर्थ का बाहीक पुरुष में प्रत्यक्ष से ही बाध है । ऐसे ही तीनों हेतुओं की अनुगति सर्वत्र करना चाहिये ।

(८) शुद्धा । जहां मुख्य और अमुख्य अर्थ में परस्पर सादृश्य से भिन्न कोई सम्बन्ध हो, जैसे आधाराधेय भाव, कार्य कारण भाव आदि, वहां शुद्धा लक्षणा होती है । जैसे—'गङ्गायां घोषः' यहां पर मुख्य अर्थ प्रवाह और अमुख्य तीर अर्थ में सामीप्य रूप सम्बन्ध है । इससे यहां शुद्धा लक्षणा हैं ।

(९) सारोपा । जिस लक्षणा में आरोप होता है, वह सा-

रोपा लक्षणा होती है । 'आरोप' नाम--जिस वस्तु का आरोपण किया जाय वह 'गो' आदि विषयी, और जिस वस्तु में आरोपण हो, वह 'बाहीक' आदि विषय दोनों का भेद पूर्वक या अपने अपने विशेष नामों से सामानाधिकरण्य से कहे जाने का हैं । उदाहरण—'गौर्बाहीकः' यहां पर आरोप्यमाण गो पशु का वाचक 'गो' पद और आरोप के विषय बाहीक या ग्राम्य पुरुषका वाचक 'बाहीक' पद दोनों ही अलग अलग कहे हुये हैं । और दोनों ही समान विभक्ति से युक्त हैं, इससे समानाधिकरण भी हैं । अतः यहां सारोपा लक्षणा है ।

(१०) साध्यवसाना । जहां विषयी या आरोप्यमाण से आरोप का विषय निगीर्ण या अन्तर्गत हो जावे, वह साध्यवसाना लक्षणा होती हैं । जैसे—"गौरयम्" (यह गो है) । जिस गो पशु का आरोप करते हैं, उसके वाचक 'गो' पद का प्रयोग होने पर भी जिस बाहीक में आरोप किया जाता है, उस का वाचक 'बाहीक' शब्द यहां नहीं कहा गया । इससे यह साध्यवसाना लक्षणा है । यद्यपि यहां 'अयम्' पद दिया हुआ है, तथापि यह सर्वनाम है, इससे बाहीकत्व विशेष धर्म उक्त नहीं होता । अथवा यह (अयम्पद) गोपद का विशेषण ही है । इससे विशेष्य पद के न रहने से यह साध्यवसाना ही है ।

(११) अजहत्स्वार्था या उपादानलक्षणा । जहां मुख्य (शक्य) अर्थ के समीप में उच्चारित पद के अर्थ के साथ उसके

अन्वय की सिद्धि के लिये उससे अन्य (अशक्य) अर्थ का आक्षेप हो, वह अजहत्स्वार्था लक्षणा होती है। जैसे—'कुन्ताः प्रविशन्ति' (भाले प्रवेश करते हैं) 'यष्टयः प्रविशन्ति'। (लाठियें प्रवेश करती हैं।) यहां प्रवेश क्रिया चेतन का कार्य होने से कुन्त आदि जड़ पदार्थ में प्रत्यक्ष से बाधित है, इससे यहां कुन्त आदि शक्य अर्थ से उसके प्रवेश क्रियामें अन्वय की सिद्धिके लिये कुन्त आदि से युक्त पुरुष पदार्थ का आक्षेप या ग्रहण होता है, इससे यह अजहत्स्वार्था लक्षणा है। इस में विशेष ध्यान इस बात पर रखना चाहिये कि-शक्य का अन्य अर्थके उपस्थित हो जाने पर भी त्याग नहीं होता।

इसी उपादान लक्षणा का मीमांसक मण्डन मिश्र एक वैदिक उदाहरण भी देते हैं। जैसे—"गौरनुबन्ध्यः" (गो का आलम्भ करना चाहिये।) यहां 'गो' शब्द लाक्षणिक है। इसका मुख्य अर्थ गोत्व जाति है। और लक्ष्य अर्थ गो व्यक्ति है। तथा गोत्व जाति विशेषण और गो उसका विशेष्य है। इसी प्रकार प्रत्येक नाम में विशेषण और विशेष्य दो अर्थ संनिहित रहते हैं। "शब्द के द्वारा जब कभी किसी अर्थ में बुद्धि जाती है, तो प्रथम जाति को ग्रहण करती है और पीछे विशेष्य को यह एक न्याय या सिद्धान्त है। क्योंकि—जबतक गोत्व धर्म का निश्चय नहीं होता, तब तक गो की पहिचान या निश्चय नहीं होता। अर्थात् प्रत्येक वस्तु अपने लक्षण या चिन्ह से ही जानी जाती है। और व्यक्ति में जाति ही विशेषण या चिन्ह

है, उसी के ज्ञान से व्यक्ति का ज्ञान होता है। अतः 'गो' शब्द जब अपनी अभिधा या मुख्य शक्ति से अर्थ के बोध कराने को व्यापृत होगा, तो पहिले 'गोत्व' धर्म का ही बोध करायेगा। उसके अनन्तर गो व्यक्ति का बोध करा सकता है। वे कहते हैं कि अभिधा की गोत्व के बोध करा देने से ही शक्ति क्षीण हो जाती है, इस से वह व्यक्ति के बोध कराने में असमर्थ है। सुतराम् गोत्व जाति ही गो शब्द का मुख्य अर्थ है और गो व्यक्ति उसका लक्ष्य अर्थ होगा। जिसके बोध कराने के लिये यह उपादान लक्षणा ही उपयुक्त होगी। जिस का कि यह प्रकार है "गौरनुबन्ध्यः" इस का प्रथम 'गोत्व जाति का अनुबन्धन करना चाहिये' यह मुख्य वाक्यार्थ होता है। किन्तु इसके अनुसार जाति का अनुबन्धन किया नहीं जा सकता क्यों कि—जाति पदार्थ आकाश के समान न्याय शास्त्र के मत में अमूर्त्त या व्यापक और नित्य है। आकाश के समान ही उसमें अनुबन्धनादि क्रियाएं कुछ हो नहीं सकतीं। अतः जाति श्रुति विहित अपने अनुबन्धन की सिद्धि के लिये गोत्व जाति वाली जो गो व्यक्ति है, उसका आक्षेप अर्थात् लक्षणा करती हैं। क्योंकि—ऐसा न करने से श्रुति वाक्य चरितार्थ नहीं होता। इनका अभिप्राय यह है कि—जिस प्रकार 'कुन्ताः प्रविशन्ति' इस वाक्य में कुन्त (भाले) वाले पुरुषों के साथ मुख्य कुन्तों का भी प्रवेश प्रतीत होता है, उसी प्रकार यहां पर भी लक्ष्य अर्थ गो व्यक्ति के साथ मुख्य अर्थ गोत्व जाति का भी अनु-

बन्धन में अन्वय प्रतीत होता है। इससे यह उक्त उदाहरण के समान अजहत्स्वार्था लक्षणा है।

मम्मट कहते हैं कि—यह मण्डन मिश्र का उदाहरण ठीक नहीं है। क्योंकि—लक्षणा के दोनों कारण समूहों में एक स्थान में रूढि और दूसरे स्थान में प्रयोजन रूप कारण भी प्रविष्ट है। केवल मुख्यार्थ वाध और मुख्यार्थ सम्बन्ध इन दोनों से भी लक्षणा नहीं हो सकती। इस लिये यहां पर भी प्रयोजन या रूढि कुछ नहीं है, अतः लक्षणाकी कल्पना उनकी अलीक है। ये कहते हैं कि—यहां पर जिस प्रकार 'क्रियताम्' (किया जाय) इस क्रिया पद से देवदत्तेन (देवदत्त से) इत्यादि कर्ता का और 'कुरु' (कर) यहां पर 'घटम्' (घट को) इत्यादि कर्म पद का आक्षेप होता है, तथा 'प्रविश' (प्रवेश कर) यहां 'गृहम्' (घरको) इस कर्म का और 'पिण्डीम्' (पिण्डी को) यहां 'भक्षय' (खा) इस क्रिया पद का आक्षेप होता है, ऐसे ही गोत्व जाति से व्यक्ति का आक्षेप ही होता है। यह लक्षणा नहीं है।

कोई पण्डित इस उपादान लक्षणाका 'पीनो देवदत्तो दिवा न भुंक्ते' (मोटा देवदत्त दिन में भोजन नहीं करता है) यह वाक्य उदाहरण देते हैं। यहां देवदत्त रात्रि भोजनवान् हैं। अर्थात्—रात्रि में भोजन करता हैं। यह लक्ष्य अर्थ है। भोजन के अभाव के साथ मुटापे के आधिक्य की प्रतीति प्रयोजन हैं। तथा यहां लक्ष्यार्थ की प्रतीति होने पर भी दिन का न भोजन

करना प्रतीत होता रहता है तथा ग्राह्य हैं। अतः यह उपादान लक्षणा है।

मम्मट कहते हैं यह उदाहरण भी उपादान लक्षणा का समीचीन नहीं है। क्योंकि—मीमांसकों ने इस का वाञ्छित अर्थ अर्थापत्ति प्रमाण से सिद्ध किया है किन्तु लक्षणा से नहीं।

अर्थापत्ति का प्रयोजन यह है कि—"जिसके बिना जो उपपन्न या सिद्ध नहीं हो सकता, उससे उसका आक्षेप हो जाता है" जैसे—कारण के बिना कार्य नहीं, तथा कार्यके बिना कारण नहीं। अर्थात्—जहां कार्य का निर्देश है और कारण का नहीं तो वहां कारण का आक्षेप (अध्याहार) हो जाता हैं। एवम् जहां कारण है और उसका कार्य नहीं, तो वहां उस कारण से कार्य का आक्षेप हो जाता है। इसी न्यायके अनुसार उक्त उदाहरण में पीनत्व (मोटापन) कार्य का निर्देश है, और उसका कारण जो भोजन है उसका नहीं। अतः दिनमें भोजन का निषेध होनेसे रात्रि भोजन की कल्पना की जाती है। इसका नाम अर्थापत्ति है।

इस अर्थापत्ति में दो भेद हैं। एक भट्ट मत है—जिस में दिन में भोजन न करने वाले का मोटापन रात्रि भोजन के बिना उपपन्न नहीं, इस से 'रात्रौभुंक्ते' (रात्रिमें भोजन करता है) इस शब्द की कल्पना होती है। और दूसरे गुरु के मत में उसके अर्थ मात्र की कल्पना होती है। पूर्व मतमें पहिले शब्द की उपस्थिति होती है और पीछे उसके अर्थ की। और दूसरे मत

में पहिले ही अपेक्षित अर्थ की उपस्थिति हो जाती है। यह लाघव है। पहिली अर्थापत्ति का नाम श्रुतार्थापत्ति और दूसरी का नाम अर्थापत्ति ही है। "श्रुतात् शब्दात् अर्थस्य आपत्तिःआपतनम्—श्रुतार्थापत्तिः।" और अर्थात् अर्थस्य आपत्तिः आपतनम् अर्थापत्तिः।' ये यथाक्रम दोनों की व्युत्पत्तियें हैं।

(१२) जहत्स्वार्था या लक्षणलक्षणा। जहां अमुख्य (लक्ष्य) अर्थ के अन्वय बोध के लिये मुख्य(शक्य) अर्थ का त्याग हो जाता है, वहां जहत्स्वार्था (लक्षण लक्षणा) होती है। उदाहरण 'गङ्गायां घोषः' (गङ्गा में घोष है) यहां पर तटके घोष के अधिकरणत्व की सिद्धिके लिये 'गङ्गा' शब्द अपने अर्थ को त्याग देता है क्यों कि-प्रवाह जो 'गङ्गा' शब्दका मुख्य अर्थ है, वह स्वयम् तो घोष या ग्राम का आधार किसी प्रकार बन नहीं सकता, तथा तीर ही में वह (घोष) रहता है, अतः 'गङ्गा' शब्द को अपना अर्थ (प्रवाह) त्यागना ही पड़ता है, तथा अपने सम्बन्धी तीरका भी बोध कराना ही पड़ता है। यहां तीरमें शीतलत्व और पावनत्व आदि की प्रतीति लक्षणा का प्रयोजन है, अतः यह प्रयोजनवती लक्षणलक्षणा है। उपादान लक्षणा (अजहत्स्वार्था) में लक्ष्य अर्थके साथ शक्य अर्थ का भी समीपस्थ पद के अर्थमें अन्वय होता है, और यहां (लक्षणलक्षणा या जहत्स्वार्था) में लक्ष्यार्थ का ही अन्वय होता है। शक्य अर्थ बिलकुल छुट ही जाता है, यह इन दोनों का भेद है।

ये जहत्स्वार्था और अजहत्स्वार्था दोनों शुद्धा लक्षणा के ही

भेद हैं, गौणी लक्षणा के नहीं हैं। क्योंकि—गौणी लक्षणा सादृश्य सम्बन्धसे ही होती है। तथा जहाँ सादृश्य से प्रयोजन होता है, वहां जिस 'गो' आदि वस्तु का सादृश्य होता है, उससे वक्ता का कोई अभिप्राय नहीं होता। अतः वह सदा जहत्स्वार्था ही हो सकती है। अजहत्स्वार्था होने की उसमें योग्यता नहीं आती। एवम् शुद्धा लक्षणा सादृश्य से अन्य भेद सम्बन्धों से होती है। उनकी कोई संख्या नियत नहीं है। अतः उसमें कहीं लक्ष्य अर्थ के साथ योग्यतानुसार शक्य अर्थ का त्याग हो जाता है। जैसे—'गङ्गायां घोषः' और कहीं लक्ष्य अर्थ के साथ शक्य अर्थ का ग्रहण भी होता है। जैसे—'कुन्ताः प्रविशन्ति'। इससे शुद्धा में दोनों भेदों का सम्भव है। यह उक्त प्रकार, गौणी और शुद्धा के भेदज्ञान का भी है।

मुकुल भट्ट इन दोनों के भेद की प्रतीति यों बताते हैं, कि–'गौर्वाहीकः' इत्यादि गौणी लक्षणा में शक्यार्थ और लक्ष्यार्थ का परस्पर सादृश्य सम्बन्ध से अभेद प्रतीत होता है। और 'गङ्गायां घोषः इत्यादि शुद्धा लक्षणा में शक्य अर्थ और लक्ष्य अर्थ का भेद प्रतीत होता है। वही भेदप्रतीति जिसका कि–दूसरा पर्याय उदासीनता हैं, तटस्थता कहलाती है। यही धर्म शुद्धा को गौणी से अलग करने वाला है। किन्तु अन्य पण्डित जो सादृश्य सम्बन्ध से भिन्न सम्बन्ध को भेदक बताते हैं, ठीक नहीं है।

मम्मट कहते हैं कि—यह मत ठीक नहीं है। क्योंकि—'गङ्गायां घोषः' इस शुद्धा लक्षणा में लक्ष्य तीर और लक्षक गङ्गा (प्रवाह) दोनों का जो परस्पर भेद है, वह गौणी से शुद्धा का भेदक नहीं है। अर्थात् जिस प्रकार 'गौर्वाहीकः' इस गौणी लक्षणा में वाहीक को ही 'गो' पद से कहा जाता है, जिस से कि—वहां सादृश्य के द्वारा गो और वाहीक का अभेद प्रतीत होता है, तथा उसी अभेद से वाहीक में जाड्य मान्द्य आदि का अतिशय व्यङ्ग्य होता है, उसी प्रकार यहाँ पर भी तीर को ही 'गङ्गा' कहा गया है, और उसी से गङ्गा और तीर का अभेद प्रतीत होता है, तथा उसी से गङ्गा के शीतलत्व और पावनत्व आदि धर्मों का अतिशय प्रतीत होता है। जिसके लिये कि—यह लाक्षणिक प्रयोग किया गया है। यदि गङ्गा के तट के साथ सम्बन्ध मात्र से ही यहां प्रयोजन है, तो गङ्गा तटे घोषः' इस मुख्य शब्द के प्रयोग से लक्षणा या लाक्षणिक वाक्य (गङ्गायाँ घोषः) का क्या भेद होगा। अर्थात्-गङ्गा और तीर का अभेद ही एक सम्बन्ध ऐसा है, जो गङ्गा के शीतलत्व आदि धर्मों को तीरमें साकल्य से बल पूर्वक बोधन करा सकता है। भेदज्ञान तो जो कुछ अतिशय का ज्ञान है, उसका भङ्ग मात्र करता है। सुतराम् मुकुल भट्ट का मत निःसार है और शुद्धा को गौणी से भिन्न करने वाला उपचार या सादृश्य के मेल (सम्पर्क) का अभाव ही है। अर्थात् गौणी में सादृश्य से मिश्रित अभेद रहता है और शुद्धा में सादृश्य सम्बन्ध से शून्य अभेद प्रतीत होता है।

यही रीति 'कुन्ताः प्रविशन्ति' इत्यादि अजहत्स्वार्था लक्षणा में भी देखना चाहिये। वहां पर भी कुन्तों और पुरुषों में अभेद की प्रतीतिके द्वारा ही कुन्तों की तीक्ष्णता या बाहुल्य के अतिशय की प्रतीति पुरुषों में होती है।

(१२) गूढ़ा (गूढ़व्यङ्ग्या)। जिस लक्षणा का प्रयोजन रूप व्यङ्ग्य अर्थ गूढ़ हो—जिसको कि—सहृदय पुरुष ही जान सकते हों, वह गूढ़ा लक्षणा कहलाती है। जिस पण्डित की बुद्धि काव्य वासना से परिपक्व हो गई हो, वह यहां सहृदय कहलाता है।

उदाहरण—

"मुखं विकसितस्मितं वशितवक्रिम प्रेक्षितं
समुच्छलितविभ्रमा गतिरपास्तसंस्था मतिः।
उरो मुकुलितस्तनं जघनमंसबन्धोध्दुरं
बतेन्दुवदनातनौ तरुणिमोद्गमो मोदते॥"

यह वाक्य किसी युवा पुरुष का किसी युवतिको देख करके है। यह लक्षणामूल ध्वनि का उदाहरण है। अर्थ—इन्दु वदना के शरीर में तरुणता का उद्गम या आविर्भाव मोदमान या वर्द्धमान होता है। उत्तम वस्तु के सम्बन्ध से आप भी उत्कर्ष (महत्व) को प्राप्त होता है, यह इस का भाव है। पद्य में 'वत' यह पद है। इससे सूचित करता है कि स्वतः ही यह इन्दु-वदना (चन्द्र वदना) है, उसमें भी फिर ऐसे यौवन की बाढ़ है।

यह सहृदय युवा के लिये अतिकष्ट उपस्थित हुआ (यह खेद प्रकट करता है)। उक्त यौवन की वृद्धि के चिन्ह उसके शरीर में अनेक स्थानों में नानाकार्यों को करने से प्रतीत होते हैं। जैसे—'मुखं विकसित स्मितम्'। मुख में मुसकियान विकसित है। यहां 'विकसित' शब्द लाक्षणिक है। इसका मुख्य अर्थ—विकास (फूलना) हैं, जो पुष्प का धर्म हैं और यहां मुसकियान में कहा गया है, तथा प्रत्यक्ष से वाधित हैं। लक्ष्य अर्थ—सातिशयत्व (उत्कर्ष) है। विकास रूप मुख्य अर्थ का सातिशयत्व लक्ष्य अर्थ के साथ असंकुचितत्व (असंकोच) रूप संबन्ध है। अर्थात् —विकास मौर उत्कर्ष दोनों ही में असंकोच (फैलाव) रहता है। और सौरभ (सुगन्धितत्व) आदि प्रयोजन व्यङ्ग्य है। यह सहृदय पुरुष को ही व्यक्त होता है। अतः गूढ है। नरसिंह ठक्कुर के स्वीकृत तेरह (१३) भेदों में यह गूढा—सारोपा-गौणी-प्रयोजनवती लक्षणा नाम की तीसरी या प्रयोजनवती लक्षणा में दूसरी लक्षणा होती है। यह लक्षणा मुख्यार्थ वाध, मुख्यार्थ सम्बन्ध, और प्रयोजन, इन तीन कारणों से हुई है। यह लक्षणा इससे है कि—इसके द्वारा मुख्य अर्थ से अन्य अर्थ प्रतिपादित होता है। गूढा, इसलिये है कि—इसका प्रयोजन गूढ है। सारोपा, इसलिये है कि—विशेष्य पद 'स्मित' विद्यमान है, या निगीर्ण नहीं है। गौणी, इसलिये है, कि—लक्ष्य और लक्षक का परस्पर असंकुचितत्व सादृश्य सम्बन्ध है। और प्रयोजनवती, इसलिये है कि—इसमें सौरभ आदि प्रयोजन है। इसी

रीति से लक्षणामूल ध्वनि काव्य में लक्षणा के विशेष भेदों की परीक्षा करना चाहिये। एवम् "वशितवक्रिम प्रेक्षितम्" दृष्टि में वक्रता का वशीकरण है। "समुच्छलितविभ्रमा गतिः" गति में विभ्रमों या हाव भेदों का समुच्छलन (अतिशय उछाल) है। "अपास्त संस्था मतिः" बुद्धि में संस्था या परिमित विषयता का निरसन (त्याग) है। "उरो मुकुलितस्तनम्" उर में स्तन मुकुलित या मुकुलाकार हैं। "जघनमंसबन्धो द्धुरम्" जघन (ऊरु भावा) अंसबन्ध (अवयवों के दृढ़ बन्ध) से उद्धुर (उत्कृष्ट) है।

यहां वशीकरण मुख्य अर्थ से स्वाधीनत्व लक्ष्य है। अभिमत विषय में प्रवृत्ति सबन्ध है। युक्त (योग्य) में अनुरागित्व व्यङ्ग्य है समुच्छलन मुख्य अर्थ से बाहुल्य लक्ष्य है। प्रयोज्य प्रयोजक (प्रेर्य-प्रेरक) भाव सम्बन्ध है। सकल मनोहारित्व व्यङ्ग्य है संस्था (मर्यादा) के त्याग से अधीरता लक्ष्य है। हेतु हेतुमद्भाव (कार्य कारण भाव) सम्बन्ध हैं। अनुराग का अतिशय व्यङ्ग्य है। मुकुलितत्व मुख्य अर्थ से काठिन्य लक्ष्य है। निविडावयवत्व (अवयवों की घनता) सम्बन्ध है। आलिङ्गन योग्यत्व व्यङ्ग्य है। उद्धुरत्व मुख्य अर्थ से विलक्षण रति योग्यत्व लक्ष्य है। भार सहन क्षमत्व संबन्ध है। रमणीयत्व व्यङ्ग्य हैं। एवम् मोद मुख्य अर्थ से उत्कर्ष लक्ष्य है। जन्य-जनक भाव सम्बन्ध है। और स्पृहणीयता व्यङ्ग्य है। (उद्योत) यहां जो व्यङ्ग्य हैं, ये सहृदय पुरुष को ही भान होते हैं, इससे

गूढ़ हैं। इससे यह काव्य गूढ़व्यङ्ग्य है। उक्त प्रकार से इस काव्य में सात (७) स्थानों में लक्षणा है। पहिले दूसरे पांचवें और छटे स्थान में सादृश्य सम्बन्ध के कारण गौणी लक्षणा है और शेष तीन स्थानों में अन्य २ सम्बन्धों के कारण शुद्धा लक्षणा है। शुद्धा लक्षणा तीनों स्थानों में स्वार्थ त्याग देने से जहत्स्वार्था (लक्षण लक्षणा) है। शेष विशेषण गूढ़त्व सारोपत्व और प्रयोजनवत्व गौणी के समान है। पूर्वोक्त रीति से लक्षणा के विशिष्ट नामों का निर्धारण कर लेना चाहिये।

(१४)—अगूढा (अगूढ व्यङ्ग्या)। जिस लक्षणा का प्रयोजन रूप व्यङ्ग्य अर्थ अगूढ हो, जिसको सहृदय पुरुषों से अन्य पुरुष भी जान सकें वह अगूढा लक्षणा होती है। उदाहरण—

"श्रीपरिचयाज्जडा अपि भवन्त्यभिज्ञा विदग्धचरितानाम्, उपदिशति कामिनीनां यौवनमद एव ललितानि ॥"

अर्थात्— जड़ या अनभिज्ञ भी जन लक्ष्मी के परिचय (प्रथम सम्बन्ध) से चतुरों के जो चरित्र हैं, उनके ज्ञाता हो जाते हैं। (अर्थान्तर न्यास—) यौवन का मद (हर्ष) ही कामिनियों को ललित या सुकुमारता के साथ अङ्गों के धारण करने को उपदेश (प्रकट) करता है।

इस काव्य में 'उपदिशति' पद लाक्षणिक है। इसका मुख्य अर्थ—ज्ञान के अनुकूल शब्द का उच्चारण करना है। यह चेतन का धर्म है। अचेतन (जड़) यौवन मद में इसका बाध है। आविष्कार (प्रकट करना) मात्र लक्ष्य अर्थ है। मुख्य

और लक्ष्य अर्थ में सामान्य विशेष भाव सम्बन्ध है। अर्थात् मुख्य अर्थ विशेष है और लक्ष्य अर्थ सामान्य। अनायास से ललित का ज्ञान व्यङ्ग्य है। इस व्यङ्ग्य का असहृदय पुरुषों को भी अभिधेयके समान बोध हो जाता है, इससे यह अगूढ़ है। और इसीसे यह लक्षणामूल अगूढाख्य गुणीभूत व्यङ्ग्य काव्य है। यहां सादृश्य सम्बन्ध से भिन्न सामान्य-विशेष भाव सम्बन्ध के होनेसे शुद्धा लक्षणा है। उपदेश जो आरोप्यमाण है, उस के आरोप का विषय यौवन मद साक्षात् उपात्त (प्रयुक्त) है, इस से यह सारोपा है। 'उपदिशति' पद अपना उपदेशत्व रूप मुख्य अर्थ छोड़ कर आविष्कार मात्र में चला जाता है, इससे यह जहत्स्वार्था है। अतः—यह अगूढा सारोपा जहत्स्वार्था (लक्षण लक्षणा) शुद्धा प्रयोजनवती लक्षणा है। प्रयोजनवती लक्षणाओं में इसका नवम स्थान है। साहित्यदर्पण में पदगता और वाक्यगता ये भेद भी माने गये हैं, उसके अनुसार यह 'उपदिशति' पदमें होनेसे पदगता भी है।

(ख) गौणी बृत्ति में शब्दके लक्ष्यार्थ
या प्रवृत्ति निमित्त में मत भेद।

गौणी लक्षणा वृत्ति के जो "गौर्वाहिकः" तथा "गौरयम्" इत्यादि उदाहरण हैं, उनमें पंडित जन अपने २ विचारानुसार 'गो' आदि शब्दों के लक्ष्यार्थ को भिन्न २ रूपसे वर्णन करते हैं। अर्थात्—

गो पशु में गोत्व जाति, जडत्व मन्दत्व और निष्टन्मूत्रत्व

(खड़े २ मूत्र करना) आदि धर्म (गुण) रहते हैं। इन में प्रथम धर्म मुख्य या गो पशु की विशेष्यताका अवच्छेदक अथवा परिचायक अथवा असाधारण है। और अन्य जड़त्व आदि गौण या विशेषण तथा अन्य पदार्थ साधारण (गो पशु तथा महिष आदि पशु और मनुष्य आदि में रहने वाले) हैं। अर्थात्—जब कभी गो पशु में जड़त्व आदि धर्मों के बोधन के लिये वाक्य कहा जाता है, तब "जडो गौः" "मन्दो गौः" इत्यादि वाक्यों का प्रयोग किया जाता है। तथा वहां पर गोत्व धर्म गो पशु की विशेष्यता का अवच्छेदक एवम् असाधारण धर्म प्रतीत होता है और अन्य जड़त्व आदि धर्म विशेषण एवम् साधारण प्रतीत होते हैं। एवम् इनमें प्रथम गोत्व धर्म 'गो' शब्द का शक्य (मुख्य) अर्थ है। अर्थात्—'गो' शब्द से ही उसकी मुख्यावृत्ति से सदा प्रतीति होती है। और अन्य जड़त्व आदि धर्म अन्य जड़ आदि शब्दों के बोध्य हैं तथा उनकी न 'गो' शब्द से मुख्यावृत्ति से और न सदा ही प्रतीति होती है। यह इनका परस्पर भेद है। अस्तु,

(१) कोई पंडित कहते हैं कि—"गौर्वाहीकः" यहां गौणी लक्षणा में 'गो' शब्दका, गोत्व के सहचारी—गो में रहनेवाले जड़त्व मन्दत्व आदि गुण लक्ष्य अर्थ हैं। और फिर इन्हीं (जड़त्व आदिकों) को प्रवृत्ति निमित्त या शक्यतावच्छेदक मान कर 'जड़त्वादि गुणवान्' शक्य अर्थ हो जाता है। अर्थात् वे यहां पर शक्ति और लक्षण दोनों वृत्तियोंसे वाक्यार्थको

पूरा करते हैं। उनका अभिप्राय यह है कि—गौणी लक्षणा से गुणों मात्र का बोध हो भी गया तो उनका अभेद सम्बन्ध गुणी बाहीक से नहीं हो सकेगा। अतः गुणोंसे गुणी के बोध के लिये अभिधा या मुख्या वृत्ति के अतिरिक्त कोई उपाय है नहीं इससे जाड्य मान्द्य आदि गुणवान् का बोध मुख्यावृत्ति से होता है। इस प्रकार मुख्या और गौणी दोनों वृत्तियों से ही 'जाड्यमान्द्यादिमान् बाहीकः' ऐसा वाक्यार्थ सिद्ध होता है। सुतराम् उनकी मति यह है, कि—'गो' शब्द लक्षणावृत्ति से साहचर्य सम्बन्ध के बल पर जाड्य मान्द्य आदि धर्मों से आगे किसी अर्थ को बोधन नहीं कर सकता। इससे उसके जाड्य आदि धर्म ही लक्ष्य अर्थ हैं धर्मी के बोध के लिये और ही प्रयत्न करना पड़ेगा। इसीलिये मुख्यार्थ बोधकी वेला में बाधित होकर गई हुई भी अभिधा को हम फिर बुलाते हैं। पहले अभिधा की प्राप्ति होती है, फिर उसका लक्षणा वृत्ति से बाध होता है और फिर धर्मी के बोध के लिये अभिधा वृत्ति प्रवृत्त होती हैं।

(२) दूसरा मत। कोई पंडित कहते हैं, कि—गो शब्द से उसके 'स्वार्थ के सहचारी गुणों के अभेद या सजातीयतासे परार्थ में रहनेवाले गुण ही लक्षित होते हैं, किन्तु परार्थ (बाहीक या जाड्यादिमान्) का अभिधान नहीं होता है।

पूर्व मतमें इनकी यह आपत्ति बताई जाती है, कि—'गो' पदका बाहीकमें ईश्वरेच्छा रूप संकेत नहीं हैं, इसीसे उसमें अभि-

धा नहीं है। तथा जाड्य, आदि गुण लक्ष्य हैं, अतः वे शक्य नहीं होते और न वे प्रवृत्ति के निमित्त ही हो सकते हैं।

हमारे विचारमें पूर्व मत में इस प्रकार भी आपत्तियें बताई जा सकती हैं, कि मुख्या या अभिधा वृत्ति में यही मुख्यत्व है, कि—वह शब्दका ज्ञान होते ही अन्य सब वृत्तियोंसे पूर्व ही प्रतीत होती है, तथा न अन्य किसी वृत्ति या उसके द्वारा जाने हुए अर्थकी ही उसको कोई अपेक्षा है। उक्त पूर्वमत में पहिले लक्षणा और पीछे अभिधा होती है। किन्तु दूसरे मतमें उक्त कोई भी आपत्तियें नहीं होती हैं।

(३) तीसरा मत। मम्मट कहते है कि—यहां 'गो' शब्द से साधारण गुणों के आश्रयत्व सम्बन्ध से परार्थ (बाहीक) ही लक्षित होता है।

इनकी दूसरे मत में भी आपत्ति है। ये कहते हैं कि दूसरे मत में स्वार्थ के सहचारी जो जाड्य आदि गुण हैं। उनके सजातीय जाड्य आदि गुण लक्ष्य होते हैं। ये बहुत होनेके कारण एक धर्मी बाहीक के बोधक नहीं होते। तथा इसीसे इनका बाहीक से सामानाधिकरण्य भी नहीं होता।

इनका अभिप्राय यह है कि—जिस प्रकार जाति में शक्ति मानने वाले उससे व्यक्ति का बोध भी मान लेते हैं, उसी प्रकार यहां पर गुणों से गुणी का ग्रहण करना भी उचित न होगा। क्योंकि— लक्षणा वृत्ति अन्वय की अनुपपत्ति को ही देख कर खड़ी होती है; जिसका कि—प्रयोजन अन्वय योग्य अर्थ को लाना

ही है, फिर भी वह ऐसा ही अर्थ लाती हैं, जिसका अन्वय न हो, तो उसका आना अपने कार्य के विरुद्ध होता है। इस लिये लक्षणा से ऐसा ही अर्थ लक्षित होना चाहिए जो अगले पदार्थ से सीधा सम्बन्ध कर ले। किन्तु ऐसा अर्थ उस से लक्ष्य न होना चाहिये, जिसके मुख्य अर्थ के साथ सम्बन्ध करने के लिये अन्य अर्थ को खड़ा करनेका भी कोई प्रयास करना पड़े। अतः हमारे मतके अनुसार 'गो' शब्द का सजातीय गुणाश्रयत्व सम्बन्ध से जाड्यादि गुणवान् वाहीक लक्ष्य अर्थ मानना चाहिये। यहां गो पशु और वाहीक दोनों ही में जाड्य आदि गुण हैं, यही इनका साधारण गुणाश्रयत्व सम्बन्ध है।

(५)

गौण सारोप और साध्यवसान तथा शुद्ध सारोप और साध्यवसान का प्रयोजन विवेक।

(१) गौण सारोप। 'गौर्वाहीकः'। यहां पर गोत्व वाहीकत्व आदि परस्पर विरुद्ध धर्मों की प्रतीति होने पर भी सादृश्य के अतिशय (बाहुल्य) के महात्म्य से ताद्रूप्य (तद्रूपता) की प्रतीति अर्थात् वाहीकमें गोरूपताकी प्रतीतिरूप प्रयोजन व्यङ्ग्य हैं।

(२) गौणसाध्यवसाना 'गौरयम्'। यहां पर 'वाहीक' यह विशेष्य वाचक पद नहीं है इसी से लक्ष्यार्थ बोध से पूर्व वाच्यार्थ बोध की अवस्था में भी शब्द के द्वारा गोत्व वाहीकत्व जो परस्पर में भेद को करने वाले धर्म हैं,उनकी प्रतीति के बिना सर्वथा ही अभेद की प्रतीति होती है। यह प्रयोजन व्यङ्ग्य है।

(३) शुद्ध सारोप । 'आयुर्घृतम्' । यहां पर अन्य क्षीर आदि आयु के देने वाले द्रव्योंकी अपेक्षा से घृत विलक्षणता से आयु को देने वाला है । अन्य कारणों से इसकी कार्यकारिता अतिशयित हैं । यह प्रयोजन व्यङ्ग्य है ।

(४) शुद्ध साध्यवसान । 'आयुरेवेदम्' । यहां इस लक्षणा में अव्यभिचार से कार्यकारित्व प्रयोजन व्यङ्ग्य है ।

अर्थात्—क्षीर आदि आयुष्य के प्रति कभी व्यभिचार कर सकते हैं—कभी आयुको उत्पन्न न भी करें किन्तु घृत अवश्य अपने कार्यको करता हैं ।

ध्वनि काव्योंमें जहां शुद्धा और गौणी लक्षणाएं हों वहां उक्त प्रकार से उन के प्रयोजनोंके भेद का अवगम करना चाहिये ।

(६)

शुद्धा के सम्बन्धान्तरों से अन्य २ उदाहरण ।

(१) जैसे—इन्द्रार्थ स्थूणा को—'स्थूणा इन्द्रः' (स्थूणा-खम्भी इन्द्र हैं) कहा जाता है । यहां तादर्थ्य सम्बन्ध से लक्षणा है ।

(२) राजकीय पुरुष को—'पुरुषो राजा' (पुरुष राजा) ह कहा जाता है । यहां स्व स्वामि भाव सम्बन्ध से लक्षणा हैं ।

(३) हस्त के अग्र को 'अग्रहस्तोहस्तः' (हस्त का अग्र, हस्त हैं) कहा जाता हैं । यहां अवयवाऽवयवि या अङ्गाङ्गि भाव सम्बन्ध से लक्षणा है ।

(४) अतक्षा (बड़ ही से भिन्न) को 'अतक्षा तक्षा' (बड़ ही-खाती) कहा जाता है। यहां तात्कर्म्य सम्बन्ध से लक्षणा है—

खाती का कर्म करने से उसको खाती कहा गया है। इस प्रकार अन्य २ सम्बन्धों से भी लक्षणा को जानना चाहिये। ये ही उदाहरण यदि विशेष्य पद से रहित कर दिये जावें तो शुद्ध साध्यवसानके उदाहरण हो सकते हैं।

(३)

(क) व्यञ्जक शब्द और उसकी वृत्ति आदि।

(१) 'व्यञ्जक' शब्द। व्यञ्जना वृत्तिवाला शब्द व्यञ्जक होता है। 'व्यञ्जक' शब्द के सुवन्त तिङन्त प्रकृति प्रत्यय और वाक्य अनेक भेद होते हैं। इनका निरूपण ध्वनिकाव्य के आवश्यक पदार्थों के निरूपण में देखना चाहिये।

जिस प्रकार वाचक और लाक्षणिक शब्द ही होते हैं, किन्तु अर्थ नहीं, उस प्रकार से व्यञ्जक केवल शब्द ही नहीं होता, बलकि—वाच्य लक्ष्य और व्यङ्ग्य सब अर्थ भी प्राय करके व्यञ्जक होते हैं। इससे व्यञ्जक के सामान्य रूप से शब्द और अर्थ दो भेद होते हैं।

(२) व्यङ्ग्य अर्थ। व्यञ्जक शब्द अथवा अर्थ व्यञ्जना नाम वृत्ति या व्यापार से जिस अर्थ को बोधन करता है, वह व्यङ्ग्य अर्थ होता है। यह अर्थ वाच्य और लक्ष्य अथ से भिन्न

होता है। तथा उनसे प्रायः अधिक चमत्कारी होता है। कवि लोग इसमें अपने काव्य को उत्तम कोटि में लाने के लिये सदा यत्नवान् रहते हैं।

(३) व्यञ्जना वृत्ति। अभिधा लक्षणा और तात्पर्याख्या इन तीनों वृत्तियों से भिन्न जो वृत्ति है, उसको व्यञ्जना कहते हैं। यह वृत्ति शब्द और अर्थ दोनों में रहती है। इससे इसके पहिले शाब्दा और आर्थी ये दो भेद होते हैं। और फिर प्रथम शाब्दी में भी दो भेद हैं। जैसे—

(१) अभिधामूला और (२) लक्षणामूला। इनमें अभिधा मूला अनेकार्थ शब्द में होती है। अर्थात्—जहां काव्य में अनेकार्थ शब्द आते हैं, वहां दिखाये जानेवाले संयोग आदि कारणोंसे अनेकार्थ शब्द की जितने अर्थों में वाचकता रहती है, वह एक अर्थ में नियन्त्रित हो जाती या रुक जाती है। उस अवस्था में वह शब्द एक अर्थ को छोड़ कर जिसमें कि—उसकी वाचकता या अभिधावृत्ति नियन्त्रित (नियत) हुई हो, उससे अन्य अर्थों को नहीं कहता तथा वे अर्थ अवाच्य हो जाते हैं। और वे ही अर्थ यदि किसी योग्यता से प्रतीत हों, एवम् किसी चमत्कार को श्रोता जनों के हृदय में उत्पन्न करते हों, तो उनके बोध के लिये व्यञ्जना वृत्ति मानी जाती है। और उसी व्यञ्जना को अभिधामूला कहते हैं। इसका कारण भी यही है, कि— अभिधाके नियन्त्रण होने से ही इस व्यञ्जना को खड़ा होनेका अवसर मिलता है। यदि ऐसे प्रतीत होने वाले अर्थों के लिये

कोई वृत्ति न स्वीकार की जाय, तो वे अवाच्यार्थ हो जांय और उनकी काव्यार्थता नष्ट हो जाय। क्योंकि—वृत्तिके द्वारा जिन अर्थोंका शब्दसे बोध होता है, वे ही शब्द प्रमाण के वेद्य और मान्य होते हैं। अन्यथा जो कोई अर्थ भी जिस किसी शब्द प्रमाण के वेद्य हो जांय और उनको प्रामाणिकता आ जावे। इसलिये शब्द के अर्थोंके नियत करने के लिये वृत्तियें स्वीकार करना अत्यन्त आवश्यक हैं।

इस अभिधा-मूला के उन्हीं संयोग आदि कारणों के सम्बन्ध से जो अनेकार्थ शब्द की अभिधा शक्ति को संकुचित करने वाले हैं, अनेक भेद हो सकते हैं। जैसे—(१) संयोग (२) वियोग (३) साहचर्य (४) विरोध (५) अर्थ (६) प्रकरण (७) लिङ्ग (८) अन्य शब्द की सन्निधि (९) सामर्थ्य (१०) औचित्य (११) देश (१२) काल (१३) व्यक्ति (१४) स्वर आदि ये संयोग आदि हैं। इनसे यथाक्रम नामोंके सम्बन्धसे संयोग-नियन्त्रित-वाच्या, वियोग-नियन्त्रित-वाच्या और साहचर्य-नियन्त्रित-वाच्या आदि अभिधामूला व्यञ्जना के विशेष २ नाम हो सकते हैं।

इनके उदाहरण—

(१) 'सशङ्खचक्रो हरिः' (शङ्ख चक्र सहित हरि) यहां पर अमरकोश के अनुसार 'हरि' शब्द के (१) यम (२) वायु (३) इन्द्र (४) चन्द्र (५) सूर्य (६) विष्णु (७) सिंह (८) किरण (९) घोड़ा (१०) शुक (सूवा) (११) सर्प (१२)

वानर (१३) भेक (मेंडक) (इनमें पुल्लिङ्ग) और (१४) कपिल वर्ण (इसमें त्रिलिङ्ग) ये सब अर्थ हो सकते हैं । किन्तु शङ्ख चक्र के संयोग ने 'हरि' शब्द को विष्णु अर्थमें ही नियन्त्रित कर दिया । इससे यहां अन्य यम आदि अर्थों का वाचक नहीं हो सकता । ऐसी अवस्था में किसी योग्यता से काव्य के किसी सौन्दर्य के लिये यम आदि अर्थोंमें से भी कोई अर्थ इस से प्रतीत होता हो, तो वह अभिधा मूला व्यञ्जना का व्यङ्ग्य अर्थ है । तथा वह व्यञ्जना वृत्ति भी अभिधा के समान शब्द की है ऐसा जानना होगा । क्योंकि—उसका सम्बन्ध अन्य किसी से सम्भव नहीं । इस से यह शाब्दी ही मानी जाती है । किन्तु आर्थी नहीं । यही प्रकार अन्य २ कारणों से अन्य २ उदाहरणों में भी जानना होगा ।

(२) 'अशङ्खचक्रो हरिः' (शङ्ख चक्र से रहित हरि) यहां शङ्ख चक्र के वियोग से विष्णु अर्थ में ही हरि शब्द का वाचकत्व नियन्त्रित होता है । (३) 'राम लक्ष्मणौ' (राम लक्ष्मण) यहां राम शब्द साहचर्यसे दशरथ के पुत्र में है, (४) 'रामार्जुन गतिस्तयोः' (उन दोनों योद्धाओं की राम अर्जुन के समान गति या प्रकार है) यहां पर अर्जुन का विरोधी होनेमें 'राम' भार्गव (परशुराम) ही है, किन्तु दशरथ का पुत्र नहीं । और उस का वध्य होनेसे अर्जुन कार्तवीर्य ही है, किन्तु पाण्डव या वृक्ष विशेष नहीं । (५) 'स्थाणुं भज भवच्छिदे' (संसार की निवृत्ति के लिये स्थाणु को भज) यहां संसार निवृत्ति रूप फल के सम्बन्ध

से 'स्थाणु' रुद्र देवता ही है, किन्तु वृक्ष या शङ्कु नहीं। (६) 'सर्वं जानाति देवः' (देव सब जानता है) यहां प्रकरण से 'देव' राजा ही है, किन्तु देवता आदि नहीं। (७) 'कुपितो मकरध्वजः' (मकरध्वज कुपित है) यहां 'मकरध्वज' चिन्ह से काम ही है, किन्तु समुद्र आदि नहीं। (८) 'देवस्य पुरारातेः) (पुर के अरि (शत्रु) देव) यहां 'पुरारि' शब्द के सामीप्य से 'देव' महादेव ही हैं। किन्तु अन्य राजा आदि नहीं। (६) 'मधुना मत्तः कोकिलः' (कोयल मधु से मत्त मतवाला) है। यहाँ वसन्त से अन्य पदार्थ कोकिल को मतवाला करने में समर्थ नहीं, किन्तु वसन्त ही हो सकता है। इस कारणता रूप सामर्थ्य से मधु वसन्त ही है, किन्तु मद्य आदि नहीं। (१०) 'पातु वो दयितामुखम्' (दयिता संमुख होती हुई तुम्हारी रक्षा करे)। यहां वदन सांमुख्य और उपाय आदि का वाचक अनेकार्थक 'मुख' शब्द योग्यता रूप औचित्य से संमुखता का वाचक होता है। क्योंकि—उत्कण्ठित के मनोरथ का साधन सांमुख्य ही है। (११) 'भात्यत्र परमेश्वरः' (यहां परमेश्वर शोभित होता है)। यहां पर राजधानी रूप देश के सम्बन्ध से 'परमेश्वर' शब्द राजा का ही वाचक होता है। किन्तु विष्णु शिव आदि का नहीं (१२) 'चित्र भानुर्विभाति' (चित्र—भानु शोभित होता है) यहां दिन में 'चित्र भानु' सूर्य का और रात्रि में अग्नि का वाचक होता है। (१३) 'मित्र' भाति' मित्र शोभित होता हैं)। यहां कोष के अनुसार नपुंसक मित्र शब्द

सुहृद् का और पुल्लिङ्ग 'मित्र' शब्द सूर्य का वाचक होता है। स्वर "इन्द्र शत्रुः" इत्यादि वैदिक प्रयोगों में ही विशेष अर्थ की प्रतीति का कारण होता है, किन्तु लोक में नहीं। ऐसे ही (१४) अभिनय—हस्त आदि की क्रिया से नायिका आदि की अवस्था के अनुकरण आदि से भी विशेष अर्थ की प्रतीति होती है। जैसे—

"एद्दहमेत्तत्थणिा आ एद्दहमेत्तेहिं अच्छिवत्तेहिं।
एद्दहमेत्तावस्था एद्दहमेत्तेहिं दिअएहिं॥"

छाया—'एतावन्मात्रस्तनिका एतावन्मात्राभ्याम
क्षिपत्राभ्याम्। एतावन्मात्रावस्था एता-
वन्मात्रैर्दिवसैः॥'

नायकका किसी अति सौन्दर्यवती नायिका में उस के गुण श्रवण मात्र से विना दर्शन किये ही अनुराग होगया और वह उसकी अवस्था को जानना चाहता हैं, उसके प्रति दूती की यह उक्ति है। "एद्दह०" इत्यादि। यह चन्द्रिकाकार कहते हैं। नागोजी कहते हैं कि—वहुत काल से प्रवासी नायक से कोई नायिका की अवस्था को कहती है—

[हाथ से अनुकरण कर के] इतने मात्र स्तन इतने मात्र अक्षिपात्र (नेत्र) इतनी मात्र अवस्था इतने मात्र दिनों से या इतने मात्र वर्ष वयस्का है।

यहां बुद्धिस्थ सकल अर्थों के वाचक होनेसे एतद् शब्द अनेकार्थ हैं। हाथके अभिनय या अनुकरण से स्तन आदि के परिमाण विशेष रूप अर्थ में इनकी नियन्त्रणा होती है। इस प्रकार अनेकार्थ शब्द के एक अर्थ में नियन्त्रण होने के बहुत से कारण हैं। ये सब उक्त उदाहरण अनेकार्थ शब्द की अभिधा के किसी एक अर्थ में नियन्त्रण होने के हैं। इन से अभिधा के नियन्त्रण की शिक्षा ली जा सकती है। तथा इसी प्रकार से जहां कहीं संयोग आदिकों से अर्थान्तरों का निवारण होने पर भी अनेकार्थ शब्द का उन्हीं निवारित अर्थों में से किसी अर्थ का प्रतिपादन हो तो वहां उस अर्थ में अभिधावृत्ति नहीं आ सकती, क्योंकि उसका उक्त कारणों से बाध हो चुका। और लक्षणा भी नहीं हो सकती। क्योंकि—मुख्य अर्थ विष्णु आदि विद्यमान या ग्राह्य हैं अतः मुख्यार्थ का बाध नहीं। लक्षणा के अवतरण में सकल मुख्य अर्थों का बाध रहना चाहिये। अतः किसी एक मुख्य अर्थ का बाध होने से भी लक्षणा नहीं होती और न वहां प्रयोजन ही है। सर्वथा ऐसे स्थल में लक्षणा किसी प्रकार से भी मानी नहीं जा सकती। इसलिये उक्त अर्थ के प्रतिपादन के लिये व्यञ्जना वृत्ति को ही स्वीकार करना पड़ता है। तथा उस अर्थ को व्यङ्ग्य ही माना जाता है, किन्तु वाच्य या लक्ष्य नहीं।

उदाहरण—

"भद्रात्मनो दुरधिरोहतनोर्विशाल वंशोन्नतेः कृत-शिलीमुखसंग्रहस्य। यस्यानुपप्लुतगतेः परवार-णस्य दानाम्बुसेकसुभगः सततं करोऽभूत्॥

यहां अभिधामूला शाब्दी व्यञ्जना है। इस पद्यमें जितने विशेषण हैं, सबके दो दो अर्थ होते हैं। अर्थात्—इसमें प्रकृत राजा का वर्णन है। किन्तु कवि ने ऐसे शब्दों में उसका वर्णन किया है कि—उन्हीं शब्दों से गज का भी वर्णन हो सकता है। यद्यपि प्रकरण आदि से अप्रकृत गज वर्णन का बाध हो जाता है, तथापि काव्य की रचना के माहात्म्य से वह बलात्कार से प्रतीत होता है, एवम् सामाजिकों को चमत्कार के अनुभवका हेतु होता है। अतः प्रथम अर्थ वाच्य और दूसरा अर्थ व्यङ्ग्य है। ये दोनों ही अर्थ प्रकृत अर्थ की शोभा के लिये कवि को एक साथ अपेक्षित हैं, इससे दोनों ही काव्यार्थ और ग्राह्य हैं, तथा इसी से दूसरे अर्थ को वृत्तिबोध्य बनाने के लिये व्यञ्जना-वृत्ति मानी जाती है।

श्लोकार्थ—राजपक्ष में—'यस्य (राज्ञः) करः सततं दाना-म्बुसेकसुभगः अभूत्' जिस राजा का हाथ सदा दान सम्बन्धी जल के सिञ्चन से सुन्दर रहता था। 'भद्रात्मनः' जो स्वयम् सुन्दर अन्तःकरण या स्वरूप वाला था। 'दुरधिरोहतनोः' जिस का कोई शत्रु तिरस्कार नहीं कर सकता था। 'विशालवंशो-न्नतेः' जिस की महान वंश (कुल) में ख्याति थी। 'कृतशि-

लीमुखसंग्रहस्य' जिस ने बाण विद्या में बड़ा अभ्यास किया था 'अनुपप्लुतगतेः' जिसकी गति या ज्ञान किसी विषय में रुकता नहीं था। 'परवारणस्य' जो शत्रुओं को हटाने वाला था ॥

अप्रकृत गजपक्षमें—जिस महान् वारण (गज) का कर या शुण्डादण्ड सदा ही मद के जल के सिञ्चन से सुन्दर रहता था। जो भद्र या उत्तम जातीय था। जो ऊंचे शरीर वाला होने से कष्ट से आरोहण किया जा सकता था। जो लम्बे बांस के समान ऊंचा था। अथवा जिस की पीठ का बांस (अस्थि-विशेष) बहुत ऊंचा था। जिस ने अपने मद के गन्ध से भ्र-मरों का आवाहन किया था। जो धीर गमन था। यहां पर राजा वाच्य और हस्ती व्यङ्ग्य है।

यद्यपि इस काव्य में "भद्रात्मनः" इत्यादि शब्दों की ही व्यञ्-कता है, किन्तु अर्थों की नहीं। और काव्य का स्वरूप शब्द और अर्थ दोनों से बनता है। सर्वथा दोनों ही व्यञ्जक हों, तो वह ध्वनि काव्य माना जा सकता है। एक की व्यञ्जकता होने से ही यह ध्वनि काव्य मानने योग्य नहीं होता। ऐसे ही आर्थी व्यञ्जना के स्थल में भी केवल अर्थ की व्यञ्जकता होने से वह भी ध्वनि काव्य नहीं माना जा सकता। सुतराम् इस प्रकारसे केवल शाब्दी और केवल आर्थी व्यञ्जना वाले काव्य सभी अध्वनि काव्य हो जायंगे। तथापि पूर्वोक्त प्रकार की शाब्दी व्यञ्जना के स्थल में अर्थ भी शब्द का सहकारी होता है। अर्थात्—जैसे किसी यन्त्र की एक कील के हिलाने से उस के अन्य सम्बन्धी

कील या काष्ठ आदि सभी अपनी २ क्रिया करने लगते हैं और फिर सब की क्रिया से ही इष्ट कार्य सिद्ध होता है, वैसे ही शाब्दी व्यञ्जना के स्थल में पहिले शब्द में व्यञ्जन व्यापार होता है और फिर उस के अर्थ में भी वह क्रिया होती है—वह भी उस के साथ उस के कार्य में सहायक होता है, अतः केवल उस के प्राधान्य मात्र से वहां शाब्दी (शब्द की) व्यञ्जना मानी जाती है। सर्वथा ही अकेला शब्द किसी अर्थ की व्यञ्जना नहीं करता। इससे शब्द और अर्थ दोनों की ही व्यञ्जकता है और वह ध्वनि काव्य है, इस में कोई आपत्ति नहीं हो सकती। इसी प्रकार आर्थी व्यञ्जना में भी अर्थ का सहायक शब्द हो जाता है। अतः वहां पर भी काव्य का ध्वनित्व निर्विवाद है। उक्त उदाहरण में वाच्य अर्थ के वोध के अनन्तर ही शब्द से व्यङ्ग्य अर्थ प्रतीत होता है, यह शब्द के साथ व्यञ्जना में अर्थ की सहकारिता है। ऐसे ही आर्थी व्यञ्जनामें भी जहां अर्थ से व्यञ्जना उत्पन्न होती है, वहां पहले शब्द से अर्थ प्रतीत होता है और फिर वह अर्थ अपने व्यङ्ग्य को प्रतीत कराता है। इस प्रकार अर्थ में शब्द की सहायकता है। सर्वथा शाब्दी और आर्थी ऐसे विशेष नामों का कारण प्राधान्य मात्र है।

दूसरी लक्षणा-मूला शाब्दी व्यञ्जना में प्रयोजन लक्षणा का ही सम्बन्ध रहता है, किन्तु रूढि लक्षणा का नहीं। क्योंकि प्रयोजन लक्षणा में ही प्रयोजनरूप अर्थ व्यङ्ग्य होता है और उसके वोध कराने के अर्थ वहां शब्द कीव्यञ्जनावृत्ति मानी जाती

है। तथा रूढि लक्षणा में कोई व्यङ्ग्य अर्थ नहीं होता और न व्यञ्जना ही है। इससे जहां लक्षणामूला व्यञ्जना का प्रसंग हो, वहां प्रयोजन लक्षणामूला व्यञ्जना समझना चाहिये। एवम् इसी कारण से यदि लक्षणामूला व्यञ्जना के भेदों के जानने की इच्छा हो तो प्रयोजन लक्षणा के भेदों के अनुसार उसके भी चौंसठ (६४) भेद मानने चाहियें। इस प्रकार शाब्दी व्यञ्जना के अभिधामूला और लक्षणामूला आदि सामान्य और विशेष भेद जानने चाहियें।

आर्थी व्यञ्जना भी सामान्य रूप से वाच्य संभवा लक्ष्य-संभवा और व्यङ्ग्य संभवा तीन प्रकार की होती है। एवम् इनमें भी एक २ व्यञ्जना अनेक २ प्रकार की होती है। जैसे कोई वक्ता की विशेषता से होती है, इससे वह 'वक्तृवैशिष्ट्य-प्रयुक्ता' कहलाती है। कोई बोद्धव्य या प्रतिपादनीय जनकी विशिष्टता से होती है,इससे वह 'बोद्धव्य वैशिष्ट्य प्रयुक्ता' कह-लाती है। औरकोई काकु या ध्वनि की विकृति से होती है। इससे वह 'काकु वैशिष्ट्य प्रयुक्ता' कहलाती है। इसी प्रकार से वाक्य, वाच्य, अन्य (वक्ता और बोधनीय से भिन्न) की संनिधि, प्रस्ताव, देश, काल और चेष्टा आदि से भेद हो जाते हैं।

इन तीनों आर्थी व्यञ्जनाओं में से वाच्य संभवा। जैसे—

"माए घरोव अरणं अज्ज हुणत्थित्ति साहिअंतुमए-'
ता भण किं करणिज्जं एमेअण वासरो ठाइ ॥'

छाया—"मातर्गृहोपकरण मद्य खलु नास्तीति
साधितं त्वया । तद्भण किं करणीय-
मेवमेव न वासरः स्थायी ॥"

कोई स्त्री उपनायक के संगम के अर्थ बाहर जाने के लिये माता से कहती है—'हे मा ! आज गृह का उपकरण इन्धन शाक आदि सर्वथा कुछ भी नहीं है, यह तूने ही प्रतिपादन किया है। सो कहो क्या करना चाहिये। ऐसे ही दिवस स्थायी नहीं है।'

यहां वाच्य अर्थ से ही वक्त्री (नायिका) के वैशिष्ट्य से स्वैर विहारार्थित्व (इच्छाविहार) और गृहोपकरणत्व आदि से अवश्य विधेयत्व (अवश्यकर्त्तव्यत्व) आदि प्रतीत होता है। अर्थात्—ये व्यङ्ग्य हैं।

लक्ष्य सम्भवा । जैसे—

"साहेन्ती सहि सुहअं खणे खणे दूम्मि आसि
मज्झ कये । सब भावणेह करणिज्ज सरिस अं
दाव विरइ अं तुमए ॥"

छाया—"साधयन्ती सखि सुभगं क्षणे क्षणे दूना-
ऽसिमत्कृते । सद्भाव स्नेहकरणीय सदृशं
तावद्विरचितं त्वया ॥"

प्रिय के मनाने के अर्थ भेजी हुई तथा उस को उपभोग कर के आई हुई दूतीके प्रति नायिका कहती है—

मेरे अर्थ सुन्दर उस नायक को मनाती हुई तू क्षण २ में खिन्न (दुःखित) है। तैने सद्भाव और मेरे स्नेह के लिये जो कर्त्तव्य था उचित था सो सब कर दिया। यहां 'मेरे प्रिय से रमण करके तैने शत्रुता का आचरण किया' यह लक्ष्य अर्थ है। और उस (लक्ष्य) से कामुक और कामुकी दोनों के अपराध का प्रकाशन व्यङ्ग्य है—उस लक्ष्य से नायिका यह जानती है, कि वे दोनों अपराधी हैं। सामाजिकों को ऐसा व्यङ्ग्य प्रतीत होता है। इस काव्य में कृशता आदि धर्मों से युक्त दूती सम्बोध्य या प्रतिपाद्नीय हैं। उसी के वैशिष्ट्य से सापराधत्व व्यङ्ग्य की प्रतीति होती है।

यहां यह ज्ञातव्य है कि—जहां लक्ष्य सम्भवा आर्थी व्यञ्जना होती है, वहां लक्षणा मूला शाब्दी व्यञ्जना और लक्ष्य सम्भवा आर्थी व्यञ्जना दोनों होती हैं। क्योंकि—एक व्यङ्ग्य लक्षणाका प्रयोजन होता है, उस के लिये पूर्वोक्त शाब्दी व्यञ्जना रहती है और दूसरा व्यङ्ग्य लक्ष्य अर्थ से होता है, उस के लिये लक्ष्य सम्भवा आर्थी व्यञ्जना होती है। यही इन दोनों व्यञ्जनाओं का परस्पर भेद है। अर्थात्—पहिली प्रयोजन की व्यक्ति करती है और दूसरी उससे भिन्न अर्थ की। इसी से इस आर्थी व्यञ्जना को लक्षणा मूला शाब्दी व्यञ्जना में अन्तर्गत नहीं करना चाहिये।

इस रीति से उक्त उदाहरण में शत्रुत्व का अतिशय शाब्दी व्यञ्जना का व्यङ्ग्य है और कामुक विषयक सापराधत्व आर्थी व्यञ्जना का व्यङ्ग्य है। इसी प्रकार अन्य २ स्थलों में भी विचार-

णीय है। व्यङ्गय सम्भवा तथा देश के वैशिष्ट्य से व्यङ्गय की प्रतीति। जैसे—

"उअ णिच्चल णिप्पन्दा भिस पत्तम्मि रे हइ बलाआ। णिम्मल मरगअ भाअण परि दि आ संख सुजिव्व॥"

छाया—"पश्य निश्चल निष्पन्दा बिसिनीपत्रे राजते बलाका। निर्मल मरकत भाजन परिस्थिता शङ्खशुक्ति रिव॥"

उपनायक के प्रति किसी नायिका की उक्ति है। वामनाचार्य इसका पता देते हैं कि—हाल कवि ने एक "शालिवाहन सप्तशती" नाम काव्य लिखा था, जिस को 'गाथा सप्तशती, या 'गाथा कोष' भी कहते हैं। उसी के प्रथम शतक का यह चौथा पद्य है।

'बलाका (पक्षि विशेष या वक पंक्ति) कमलिनी के पत्ते पर शोभित होती है, जो न चलती और न हिलती है। यह तू देख। निर्मल मरकत मणि के पात्र पर जैसे शङ्ख की सीपी रखी हो।

यहां निष्पन्दत्व (निचलेपन) वाच्य अर्थ से आश्वस्तत्व (वेखटकपना) या निर्भयता व्यङ्गय है और उस से जनरहितत्व (निर्जनता) व्यङ्गय है। इस प्रकार यहां व्यङ्गय का व्यङ्गय

होनेसे व्यङ्ग्य सम्भवा आर्थी व्यञ्जना होती है। ऐसे स्थल में भी दो व्यञ्जनाएं रहती हैं। यहां पर पहिली वाच्य सम्भवा और दूसरी व्यङ्ग्यसम्भवा हैं।

अन्य विशेष २ भेदों के उदाहरण विस्तार भय से यहां छोड़ दिये जाते हैं।

(ख) व्यञ्जनाओंकी गम्भीरता का तारतम्य ।

यों तो सहृदय पुरुषों की ज्ञेय होनेसे व्यञ्जना मात्र ही अन्य अभिधा आदि वृत्तियों से दुर्ज्ञेय होती है। तथापि इन में भी परस्पर की अपेक्षा गौरव या गम्भीरता का तारतम्य (न्यूनाधिक्य) है। जैसे पहिला स्थान शाब्दी व्यञ्जना का हैं और उसमें भी अभिधामूला का प्रथम और लक्षणामूला का दूसरा स्थान है। अभिधामूला में "भद्रात्मनः" इत्यादि उदाहरणों में जो अर्थ इन श्लोकोक्त शब्दों का यहां व्यङ्ग्य है, वही स्थलान्तर में वाच्य होता है। अतः वाच्य ही अर्थ जो संयोग आदि कारणों से निवारित होकर कहीं व्यञ्जना से प्रतीत होता है, वही इसका गाम्भीर्य है। एवम् दूसरी लक्षणामूला में 'गङ्गायां घोषः' इत्यादि उदाहरणों में जो तीर आदि लक्ष्य अर्थ में शीतलत्व पावनत्व आदि का अतिशय रूप व्यङ्ग्य अर्थ प्रतीत होता है, वह 'गङ्गा' आदि शब्दों का तथा तीर आदि शब्दों का कहीं वाच्य नहीं है और पहिले गङ्गा शब्द से

प्रवाह रूप अर्थ के व्यवधान से तीर की प्रतीति, ततः तीर आदि में गङ्गा के अभेद के अध्यवसाय से शीतलत्व पावनत्व आदि के अतिशय रूप व्यङ्ग्य की प्रतीति होती है। इस से शब्दसे साक्षात् सम्बन्ध रहित अर्थ की प्रतीति पूर्वोक्त प्रतीति की अपेक्षा से गम्भीर है। एवम् शाब्दी व्यञ्जना के अनन्तर दूसरा स्थान आर्थी व्यञ्जना का है। उसमें भी वाच्य सम्भवा लक्ष्य संभवा और व्यङ्ग्य संभवा यथा स्थान तीन भेद हैं। प्रयोजन यह कि—काव्य में पहिले शब्द का ही श्रवण ज्ञान होता है। उस के अनन्तर उस के अर्थ की प्रतीति होती है। और उस में भी प्रथम वाच्य, दूसरे लक्ष्य और तीसरे व्यङ्ग्यकी प्रतीति अपने २ स्थानों के अनुसार यथा सम्भव विलम्बित होती है। अर्थात्—जैसे शब्द के अनन्तर अर्थ का ज्ञान होता है, ऐसे ही शब्द जनित व्यञ्जना की अपेक्षा अर्थ जनित व्यञ्जना विलम्ब से होनी चाहिये। तथा वाच्य आदि अर्थों के अनुभव का जैसा क्रम है, वैसा ही उन से उत्पन्न होने वाली व्यञ्जनाओं का भी परस्पर विलम्बकृत अन्तर होना चाहिये। यह भी इनके स्वरूप की योग्यता के अतिरिक्त गम्भीरता के तारतम्य का कारण है। सुतराम् इन में परस्पर की अपेक्षा से जिस की प्रतीति में जितनी सहृदयता की अपेक्षा है उतनी ही उनकी गम्भीरता है। काव्य के आनन्द को प्राप्त करनेकी इच्छा वालों को इन के तारतम्य पर सर्वथा ध्यान डालना चाहिये। इसका परिज्ञान प्राप्त किये बिना काव्य का पूरा लाभ उठाना अशक्य है।

(ग) आर्थी व्यंजना में सहायक ।

यह पहिले दिखाया जा चुका है, कि—व्यञ्जनाओं में आर्थी व्यञ्जना गम्भीर है। तथा उस के स्फुरण में वक्ता (१) प्रतिपादनीय जन (२) काकु या शोक भीति आदि से ध्वनि (स्वर) का विकार (३) वाक्य (४) वाच्य अर्थ (५) अन्य (वक्ता और सम्बोध्य जन से भिन्न) जन की संनिधि (६) प्रस्ताव (प्रकरण) (७) देश (निर्जन आदि) (८) वसन्त आदि काल (९) आदि की विलक्षणता कारण है। इन की उस विलक्षणता को पहिचान जैसी अच्छी होगी, वैसी ही उत्तम और झटिति व्यङ्ग्य की प्रतीति का होना सम्भव है। और जिस प्रकार वक्ता आदि एक २ की विलक्षणता से व्यङ्ग्य की प्रतीति होती है, उसी प्रकार इनमें से दो दो और तीन २ आदिकों के समुदाय से भी व्यङ्ग्य की प्रतीति होती है। एवम् एक २ अर्थ की व्यञ्जकता के समान लक्ष्य और व्यङ्ग्य आदि दो या अनेक अर्थों की भी व्यञ्जकता होती है। इस रीति को लेकर व्यञ्जना के भेदों पर दृष्टि डालते हैं तो और भी उस की गणना बहुत विस्तृत तथा असंख्यता में चली जाती हैं। परन्तु सामान्य रूप से काव्य पाठी को यह ध्यान में रखना चाहिये कि—यहां (पठनीय काव्य में) वक्ता आदि कारणों में व्यञ्जना का सहायक एक या अनेक होते हैं। एक २ के उदाहरण का कार्य वाच्य सम्भवा आदि के उदाहरणों से यथा सम्भव लेना चाहिये। समुदाय का उदाहरण यह है—

"अत्ता एत्थ णिमज्जइ एत्थ अहं दिअए पलो एहि। मा पहिअ रत्तिअंधिअ सेज्जाए मह णिमज्जहिसि ॥"

छाया—श्वश्रूरत्र निमज्जति अत्राहं दिवसके प्रलोकय। मा पथिक रात्र्यन्ध शय्यायां मावयो र्निमङ्क्ष्यसि ॥"

अर्थ—सास यहां सोती है, मैं यहां, (तू) इस दिवस में देख ले। हे रात्र्यन्ध बटोही! हमारी या मेरी शय्या में मत गिरना।

यह स्वयम् दूती की उक्ति है। यहां घर में सास और मैं हूं। सास बहुत बुड्ढी बहरी और निश्चेष्ट है। तथा अन्य जन का कोई संचार नहीं है। इस से तू इच्छानुसार विहार कर। यह ध्वनि है। यहां वक्ता (कामुकी रूप) और प्रतिपादनीय (कामुक रूप) की विशिष्टता से अपनी (कामुकी की) ही शय्या पर पतन व्यङ्ग्य है। अर्थात् उक्त दो कारण मिल कर व्यञ्जना करते हैं केवल एक से यह नहीं हो सकती। ऐसे ही अन्य २ उदाहरणों में दो कारणों तथा बहुत कारणों से व्यञ्जना का अनुभव करना चाहिये।

(४)

उक्त व्याख्याओं का निर्गलितार्थ।

तीनों शब्द तीनों अर्थ और तीनों वृत्तियें।

यहां शब्द के मुख्य भेद तीन हैं—(१) वाचक (२) लाक्षणिक और (३) व्यञ्जक । इस स्थान में यह प्रयोजन नहीं कि—वाचक आदि तीनों शब्द घट पट लकुट या हाथी घोड़ा ऊंट आदि के समान अलग २ ही हों, बलकि यहाँ जो शब्द वाचक होता है, वही लाक्षणिक और वही प्रयोजनानुसार व्यञ्जक भी हो जाता है। धारणा तो यह रहनी चाहिये कि—लाक्षणिक शब्द तो नियम से वही बन सकता है, जो वाचक हो किन्तु व्यञ्जना वक्ता की इच्छा के अनुसार वाचक अवाचक शब्दों तथा वाच्य लक्ष्य और व्यङ्ग्य अर्थों में भी रहती है अतः ये सभी व्यञ्जक हो सकते हैं सुतराम् व्यञ्जक शब्द ही नहीं अशब्द भी हो सकता है। अतः इसका स्थल अन्य दो शब्दों की अपेक्षा बहुत विस्तृत है। हम यहां एक दृष्टान्त देकर इस विषय को सामान्यरूप से समझा देते हैं। जैसे—"गङ्गायां घोषः" यह किसी विद्वान् का वाक्य है। इसमें जो गङ्गा शब्द है वह अपनी पृथक् २ वृत्तियों से पृथक् २ अर्थों को जनाता हैं। अर्थात् यहां गङ्गा शब्द से (१) प्रवाह (२) गङ्गातीर और (३) तीरमें शीतलत्व, पावनत्व आदि तीन अर्थ प्रतीत होते हैं। जब वह प्रवाहको बोधन करता है, तब वह वाचक है, जब तीर को बोधन करता

हैं, तब लाक्षणिक है तथा जब वह शीतलत्व पावनत्व आदि को बोधन करता है, तब व्यञ्जक हैं। इसी प्रकार से जिस वृत्ति या सम्बन्ध से वह प्रवाह को जनाता है, उस की यह वृत्ति अभिधा या मुख्या हैं। क्योंकि किसी अभिप्राय से और किसी समय भी कोई उस का उच्चारण करता है, तो पहिले अभिधावृत्ति श्रोता के ध्यान में अवश्य आ जाती है, और अपना जो धर्म है उस को जना देती है। एवम् इस मुख्यावृत्ति से जिस प्रवाह रूप अर्थ की प्रतीति होती हैं, वह उक्त शब्द का मुख्य अर्थ है। सुतराम् वाचक शब्द अभिधावृत्ति और अभिधेय या मुख्य अर्थ इन तीनों का जोड़ा है। ये तीनों ही परस्पर का सङ्ग नहीं छोड़ते। इस प्रकार जब वह (गङ्गा शब्द) गङ्गा तीर को बोधन करता है; तब वह लाक्षणिक शब्द उस की यह वृत्ति जिस से वह उक्त अर्थ को प्रतीत कराता है; लक्षणा और उस का वह तीर रूप अर्थ लक्ष्य कहलाता है। उसी प्रकार लाक्षणिक शब्द, लाक्षणावृत्ति और लक्ष्य अर्थ इन तीनों का सम्बन्ध भी नियत हैं। एवम् जब वह 'गङ्गा' शब्द तीर में शीतलत्व पावनत्व आदि का बोध कराता है, तब वह व्यञ्जक शब्द उस की वह वृत्ति—जिससे वह शीतलत्व आदि का बोध कराता है; व्यञ्जना और उस का वह शीतलत्व आदि रूप अर्थ व्यङ्ग्य कहलाता है। सुतराम् ये भी व्यञ्जक शब्द, व्यञ्जना वृत्ति और व्यङ्ग्य अर्थ तीनों नित्य सहचारी हैं।

प्रयोजन यह है कि—कोई शिष्ट पुरुष घोष (ग्राम) की प्रशंसा करना चाहता है कि—वह गङ्गा के शीतल तथा पावन तीर पर है, तो यह उस अपने अभीष्ट अर्थ को प्रकाशित करने के लिये "गङ्गायां घोषः" अर्थात् 'गङ्गा में घोष है' ऐसा वाक्य कहता है। किन्तु पहले गङ्गा शब्द से यदि मुख्यावृत्ति से प्रवाह लेवें, जिसका कि—घोष अनिच्छित भी अवश्य होता है विरुद्ध होता है, क्योंकि—प्रवाह में ग्राम हो नहीं सकता, अतः उस प्रवाह का नित्य सम्बन्धी तीर लिया जाता है, उसी पर घोष का होना सम्भव है और है भी। यहां प्रवाह का जो तीर में नित्य सम्बन्ध है, यही लक्षणा कहलाती है, और वह सम्बन्ध जिस तीर में रहता है, वह लक्ष्य अर्थ है। परन्तु ऐसा करने पर भी उस वक्ता का प्रयोजन सिद्ध नहीं होता, जिस के लिये उसने उक्त वाक्य का प्रयोग किया है। अर्थात्—गङ्गा के सम्बन्ध से जो उस तीर में शीतलत्व पावनत्व आदिकों की वक्ता के अभिप्रायानुसार प्रतीति होती है, उस के लिये उन दोनों वृत्तियों से विलक्षण तीसरी व्यञ्जना वृत्ति मानी जाती है, नहीं तो वह व्यङ्ग्य अर्थ अवाक्यार्थ होता और उस के लिये उस वाक्य का प्रयोग भी निष्फल होता। अतः इस वाक्य के प्रयोजनभूत शीतलत्व आदि अर्थों को वाक्यार्थत्व के लाभ तथा वाक्यार्थ में अन्तर्गत होने के लिये व्यञ्जना वृत्ति भी उन दोनों वृत्तियों के समान मानना आवश्यक है। इसी रीति से उक्त तीनों प्रकार के शब्दों, तीनों प्रकार की वृत्तियों तथा तीनों प्रकार के अर्थों को अन्यत्र सब स्थानों में भी समझना चाहिये।

(५)

चौथा शब्द, उसकी वृत्ति और उसका अर्थ ।

(अभिहितान्वय वाद)

वाचक लाक्षणिक और व्यञ्जक ये तीन शब्द तो कह ही आये हैं, कोई आचार्यों के मत में उनके अतिरिक्त चतुर्थ शब्द वाक्य है; उसकी वृत्ति तात्पर्य है, और अर्थ वाक्यार्थ रूप है। अर्थात् —जिस प्रकार वर्णों का समूह पद हो जाता है। ऐसे ही पदों का समूह वाक्य हो जाता है। इनका अभिप्राय यह है कि जिस प्रकार पदों के समूह से वाक्य हो जाता है, ऐसे ही पदार्थों का समूह ही वाक्यार्थ नहीं होता, बलकि—वह उन से विलक्षण है। अर्थात्—जैसे सम्बन्ध शून्य 'गौः' 'अश्वः' 'पुरुषः' 'हस्ती' ये स्वतन्त्र २ पद प्रयुक्त होकर किसी प्रवर्त्तक या निवर्तक अर्थ की प्रतीत नहीं कराते, ऐसे ही "पदार्थ ही इकट्ठे होकर वाक्यार्थ होता हैं" इस न्याय या व्युत्पत्ति के आधार पर 'नीलो घटः' 'घटमानय' अर्थात्—'नील घट' 'घटको लेआ' इत्यादि वाक्य भी प्रयुक्त होकर लोक में कोई कार्य न देंगे। क्योंकि—लोक में इन वाक्यों में केवल समुदित पदार्थ ही नहीं प्रतीत होते, बलकि—वहां अभेद आदि संसर्ग भी प्रतीत होते हैं—उनमें कोई विशेषण, कोई विशेष्य, तथा कोई गौण, और कोई मुख्य प्रतीत होता है। एवम् दो पदार्थों में एक एक का पुत्र और एक एक पिता, एक एक का जन्य और एक एक का

जनक एक एक का विषय और एक एक का विषयी, एक एक का आधार और एक एक का आधेय इत्यादि रूप से दिखाई देते हैं—जितने पदार्थ वाक्यमें प्रतीत होते हैं, सम्बन्ध भेद से परस्परकी अपेक्षा: विलक्षण और सम्बन्ध—विशिष्ट प्रतीत होते हैं—"गौः, अश्वः" इत्यादि के समान स्वतन्त्र खुले या सम्बन्ध शून्य प्रतीत नहीं होते। इसी से उक्त प्रकार के विशिष्ट अर्थ या उन पदार्थों को परस्पर जोड़ने वाले सम्बन्ध को जो पूर्वोक्त वाच्य आदि तीनों अर्थों से विलक्षण हैं, प्रतीत कराने वाला कोई सम्बन्ध खड़ा करना चाहिये। कारण, बिना सम्बन्ध के कोई शब्द या वस्तु दूसरे अर्थ को जना नहीं सकती। अर्थात् —हाथी और पीलवान का सम्बन्ध ही ज्ञात होकर पीलवान के दर्शन से हाथी का स्मरण कराता है। इस लिये बहुत आवश्यक है कि—वाक्य रूप शब्द का विशिष्ट अर्थ रूप वाक्यार्थ के साथ कोई सम्बन्ध स्वीकार करना चाहिये; वही सम्बन्ध यह तात्पर्य नाम से चौथी वृत्ति है। यह अभिहितान्वयवादी पण्डितों का मत है। वे कहते हैं कि-पहिले वाक्य के भीतर जो अलग २ पद हैं, वे अभिधा या मुख्या वृत्तिसे सम्बन्ध रहित पदार्थोंका बोध कराकर निवृत्त हो जाते हैं, और फिर आकांक्षा योग्यता तथा संनिधानके वशसे अन्वित अर्थको जनाते हैं। अर्थात् सब पद स्वतन्त्रतासे अलग २ ही अपने २ अर्थोंमें स्थित रहते हैं, किन्तु जब वक्ताको जैसे अर्थके कहनेकी आवश्यकता होती है उसके अनुसार योग्य पदोंको 'एक पदके पीछे एक पद' इस प्रकारसे

उच्चारण करता है, उसी समय उन पदोंके अर्थों का परस्पर सम्बन्ध प्रतीत होता हैं। यहां पर पदार्थों के उस सम्बन्धको प्रतीत कराने वाला वक्ता की इच्छारूप तात्पर्य के अतिरिक्त कोई शब्दका व्यापार अनुभव गोचर होता नहीं, इससे चतुर्थ तात्पर्याख्य शब्दकी वृत्ति भी अवश्य माननी चाहिये। इनके मतका यह अभिप्राय है—कि वाक्यार्थ पदार्थ नहीं है। वाक्यार्थ पृथक् वस्तु हैं और पदार्थ पृथक्। यहां इस तात्पर्याख्या वृत्तिके अनुसार 'गामानय' का अर्थ गो विशिष्ट आनयन (लाना) या आनयन विशिष्ट गो ऐसा होता है। प्रयोजन यह कि—एक पदार्थके साथ दूसरा पदार्थ विशिष्ट होकर ही वाक्यार्थ बनता है। इसलिये जब दो पदोंका शाब्द बोध करना हो, तब उन दोनों के बीचमें एक विशिष्ट पद लगाकर पढ़ो, शाब्द बोध हो जायगा। यहां पर यह विशिष्ट (सहित=संयुक्त) अर्थ ही तात्पर्याख्या वृत्तिका स्वतन्त्र तथा सामान्य अर्थ हैं।

(६)

अन्विताभिधान वादियोंका मत।

अन्य आचार्य जो इनके विरोधी हैं, वे सब कहते हैं कि—शब्द की तात्पर्य नाम की चौथी वृत्ति नहीं माननी चाहिये, जो कार्य उस वृत्तिसे निकाला जाता है वह अभिधा या मुख्यावृत्ति जो सब वृत्तियों में प्रथम वृत्ति हैं, उसी से सिद्ध है। क्योंकि

लोक में एक एक पदका प्रयोजन नहीं होता, वहां जय होता है पद समूह या वाक्य का ही प्रयोग देखनेमें आता है। सुतराम् न तो एक पदसे कोई बात कही जाती और न कोई उसका उपयोग ही होता, इसलिये वाक्य ही उपयुक्त होता है, और सब पद विशिष्ट ही अर्थ को बोधन करते हैं, तथा अभिधा वृत्ति भी विशिष्ट ही अर्थ को कहती है। क्योंकि—लोक में कोई ऐसा उदाहरण ही नहीं जहां विशिष्ट अर्थ के स्थान में अभिधा न देखी जाय, अथवा जहां अभिधा हो और विशिष्ट अर्थ न हो। जैसे किसी उत्तम वृद्ध ने मध्यम वृद्ध से कहा कि—'गामानय'—'गो को लेआ' 'अश्वं बधान'—'घोड़े को बांध'। ऐसा मध्यम वृद्ध ने सुनकर गोको ला दिया और घोड़ेको बांध दिया। वहां एक बालक बैठा है। वह देखता है कि उत्तम वृद्ध के इस वाक्य को सुनते ही मध्यम वृद्ध ने ऐसा २ किया, इस लिये अवश्य ही इस शब्द समूह का ऐसा ही अर्थ है। किन्तु वह यह निर्णय नहीं करने पाया कि—कौन से शब्द का कितना अर्थ है। बलकि उसने यही ग्रहण किया कि—इतने विशिष्ट शब्द या वाक्य का इतना विशिष्ट अर्थ (वाक्यार्थ) है यही प्रकार समस्त संसारमें मनुष्यके आरम्भिक अर्थज्ञानका है; अनन्तर फिर उत्तम वृद्ध मध्यम वृद्ध से आज्ञा करता है कि—'अश्वमानय' —'घोड़े को ले आ' 'गां बधान'--'गो को बांध'। ऐसा सुनते ही मध्यम वृद्ध घोड़े को ले आया और गो को बांध दिया बस अब बालक ने देखा कि—शब्द तो वे ही चार हैं, पर फेर

कार हो गया है। पहिले वाक्य में 'गो' पद को निकाला गया और 'अश्व' पद को पूर्ण किया गया है, जो दूसरे वाक्य का एक भाग होता है। एवम् दूसरे वाक्य में 'अश्व' को निकाला गया है और 'गो' पद को भरा गया है। बस 'आनय' पद का आनयन-विशिष्ट और 'बधान' पद का बन्धन विशिष्ट के साथ सम्बन्ध है। एवम् 'गो' पद का गो विशिष्ट के साथ और 'अश्व' पद का अश्व विशिष्ट के साथ सम्बन्ध है, इस प्रकारसे प्रतिपदार्थ का विवेक ज्ञान होता है। संस्कृत में भरने को आवाप और निकालने को उद्वाप कहते हैं।

इस दृष्टान्त से ये यह सिद्ध करते हैं कि—अभिधा ही विशिष्ट या अन्वित अर्थ को कहती है, उसका कहीं सम्बन्ध शून्य पदार्थ को कहने का अवसर ही नहीं है।

हां छोटा सा प्रश्न इनके ऊपर वादी का और आता है, वह यह है कि—अभिधा शब्द के शुद्ध अर्थ को कह कर फिर उसके सम्बन्ध को कह नहीं सकती। या यों कहिये कि—जिस प्रकार पक्षी एक उड़ान में एक स्थान लेता है, और फिर दूसरी उड़ान में दूसरा स्थान लेता है, उस प्रकार शब्द का भी स्वभाव होना चाहिये। अर्थात् शब्द अपने पहिले व्यापार से शुद्ध अर्थ को बोधन कर सकता है किन्तु दूसरे सम्बन्ध रूप अर्थ के बोधन करने के लिये उसे दूसरा व्यापार भी करना चाहिये। इसी से अभिधा वृत्तिके अतिरिक्त तात्पर्याख्या वृत्ति भी माननी चाहिये।

इसका उत्तर सिद्धान्ती या दूसरे पक्ष वाले यह देते हैं, कि हम पहिले जैसा अनुभव बता चुके हैं, उसके अनुसार जिस प्रकार नेत्र से एक साथ और एक ही व्यापार से रूप आदि उसके गुणोंके साथ घट का अनुभव हो जाता है, उस प्रकार शब्द भी क्रम के विना ही एक ही व्यापार से अन्वित (सम्बन्ध-सहित) अर्थ को कह देता है। इसलिये हमारे मत में यह अनुपपत्ति नहीं। अतएव अभिधा वृत्ति के अतिरिक्त तात्पर्या-ख्या वृत्ति मानना निष्प्रयोजन है। इस मत को भट्टपाद दूसरे ढङ्ग से कहते हैं। वे कहते हैं कि—जिस प्रकार काष्ठों की प्रवृत्ति पाक के लिये होती है, किन्तु वे विना जले पाक को कर नहीं सकते इस से वे पहिले जलते हैं, और पीछे पाक करते हैं, इसी प्रकार पद भी वाक्यार्थ के जनाने के लिये ही प्रवृत्त होते हैं, किन्तु पहिले पदार्थ को प्रतिपादन करके ही पीछे वाक्यार्थ को प्रतिपादन करने में समर्थ होते हैं, इस लिये उनका वह द्वार है, मुख्य कार्य नहीं। ऐसे मध्य पाती कार्य को वे नान्तरीयक कहते हैं। जैसे कोई पुरुष पाक करने के लिये प्रवृत्त होता है, तो उसे धूम आदि से कष्ट उठाना ही पड़ता है, यद्यपि वह उसका इच्छित नहीं हैं। ऐसे ही भट्टपाद के मतमें पदों का पदार्थ का प्रतिपादन नान्तरीयक है। और मुख्य कार्य वाक्यार्थ है। इसका फलितार्थ यह है कि—पूर्व रीतिसे पदार्थ और वाक्यार्थ दोनों एक ही हैं और भट्टपाद की रीति से पदों का अभिधेय अर्थ वाक्यार्थ ही हैं, पदार्थ का प्रतिपादन नान्तरीयक मात्र हैं। जैसा कि कहा है:—

"वाक्यार्थमितये तेषां प्रवृत्या नान्तरीयकम्,
पाके ज्वालेव काष्ठानां पदार्थप्रतिपादनम् ॥"

(भट्टपाद)

पहिले अभिहितान्वयवादी, जो तात्पर्याख्या चौथी वृत्ति को मानते हैं वे नैयायिक और भट्ट मतानुयायी मीमांसक हैं, और दूसरे अन्वितामिधानवादी प्रभाकर मतानुयायी मीमांसक हैं। अधिक सम्मति तथा ग्रन्थकार (मम्मट) की सम्मति प्रथम मत पर हैं। क्योंकि— किसी प्रकार से अभिधा से सामान्य सम्बन्ध की प्रतीति हो भी जाय तो विशेष सम्बन्ध की प्रतीति आकांक्ष्या आदि अन्य साधनों से ही होगी, अतः तात्पर्याख्या वृत्ति को अन्त में दूसरे वादियों को भी मानना आवश्यक हो ही जायगा।

(७)

(क) दोष निरूपण।

मुख्यार्थहतिर्दोषो रसश्च मुख्यस्तदाश्रयाद्वाच्यः ।
उभयोपयोगिनः स्युः शब्दाद्यास्तेन तेष्वपि सः ॥

(का० प्र० उ० ७ सू ४)

दोष का निरूपण करना इसलिये आवश्यक है कि—काव्य के लक्षणमें 'अदोष' विशेषण आया है, जो और दो विशेषणों की अपेक्षा अपनी अधिक मुख्यता रखता है। अर्थात् अन्य दो

विशेषण सगुण और सालङ्कार हैं। वे कहते हैं कि—काव्य में गुण और अलङ्कार अवश्य होने चाहियें। किन्तु प्रथम 'अदोष' विशेषण काव्य में दोष का रहना उसी प्रकार अनुचित भी समझता है। अर्थात् इनमें परस्परकी अपेक्षा जब तुलना की जाती हैं तो यही विशेषण अन्य दोनों से गुरुतर प्रतीत होता है। क्योंकि—सब प्रकार सुन्दर शरीर भी एक श्वेत कुष्ठके कारण दुर्भग बन जाता हैं, इसीसे गुण अलङ्कार हों या न हों दोष का अभाव काव्यमें अवश्य होना चाहिये। क्योंकि—दोषके अभावकी अवस्थामें गुण आदि न भी हों, तो काव्य में कुछ न कुछ सुन्दरता आही जाती है। सुतराम् दोष का ज्ञान गुण अलङ्कारों की अपेक्षा अधिक आवश्यक है। इस से इस का निरूपण उद्देश के क्रमको त्याग कर पहिले ही किया जाता है।

दोष का लक्षण---काव्यके मुख्य अर्थ की हानि=अपकर्ष करने वाली या उसी के ऐश्वर्यको गिराने वाली वस्तु का नाम दोष है।

तीन मुख्य अर्थ---मुख्य से प्रयोजन यहां रस भाव आदि पूर्वोक्त आठ अर्थों से है। क्योंकि-काव्यका निर्माण उन्हींके अस्वादन या अनुभव करने के लिये होता है। रस आदि का भी उपकारक वाच्य अर्थ होता है, इससे वह भी उनको अपेक्षित होने से उनके पीछे मुख्य हैं। एवम् रस आदि और वाच्य अर्थ इन दोनों को भी उपयोगी होने से पद वाक्य वर्ण तथा

रचना भी अपेक्षित होती है, अतः ये भी तीसरे स्थान में मुख्य अर्थ हैं। सुतराम् दोषकी स्थिति रस आदि, वाच्य अर्थ और शब्द तीनों में रहती है। *दोषके तीन भेद*---इस से रस-दोष अर्थदोष और शब्ददोष इस प्रकार दोष सामान्यतः तीन प्रकार का होता है। *चार ध्येय बातें*---यहां चार बातों पर ध्यान पड़ना चाहिये। (१) मुख्य अर्थ (२) हति या हानि शब्द का अर्थ (३) दोष किस प्रकार से मुख्य अर्थ का विघात करता है और (४) दोषों के भेद।

(१) मुख्य अर्थ, रस, वाच्य और शब्द आदि कई रूपों में कहा गया है, इससे एक दृष्टि से मुख्यार्थ की हति का ज्ञान नहीं होता, अतः उसका एक रूप कहना चाहिये। इसका उत्तर यह है कि—काव्य में कवि जिस किसी वस्तु को भी चमत्कारिता दिखाना चाहता है, वही अर्थ या वस्तु मुख्य है। इससे जहां (उत्तम काव्य में) रसकी सर्वोत्कृष्ट चमत्कारिता है, वहां रस ही मुख्य अर्थ है। जहां (मध्यम काव्य में) वाच्य अर्थ की वैसी ही चमत्कारिता है, वहां वही मुख्य अर्थ है। एवम् जहां (अधम काव्य में) कवि शब्द की ही चमत्कारिता दिखा रहा है, वहां शब्द ही मुख्य अर्थ है। इसी प्रकार और भी विशेष बातों पर ध्यान डालना चाहिये। यहां पर यह और ध्यान में रखना चाहिये कि—दोषों के द्वारा साक्षात् मुख्य अर्थका विघात नहीं होता है। क्योंकि दोष वाले काव्यों में भी कहीं रस की प्रतीति होती है। अथवा रस वस्तु

नित्य है। इस कारण उसका विघात नहीं हो सकता। अतः उनसे उसकी प्रतीति का विघात मानना चाहिये इससे अन्त में चल कर मुख्यार्थके स्थान में मुख्यार्थ की प्रतीति ही समझना उचित है।

(२) *हति (हानि) शब्द का अर्थ*। सूत्रमें दोष के लक्षण में मुख्यार्थ और हति दो शब्द हैं। प्रथम का अर्थ मुख्यार्थ की प्रतीति है और इस दूसरे 'हति' शब्द का कहीं अपकर्ष = अल्पीभाव = घटना, कहीं अनुत्पति या उत्पत्ति का न होना, कहीं विलम्ब इत्यादि रूप से अनेक प्रकार का अर्थ होता है। किस स्थान में कौन सा अर्थ मिलता है, यह इस से पिछले तीसरे व्याख्यान में प्रतीत हो जायगा। *दोष का लक्षण*—अस्तु दोनों शब्दों के अर्थों को समास के साथ मिला कर कहेंगे तो वह दोष का लक्षण हो जाता है। जैसा कि जिस वस्तु से मुख्यार्थ की प्रतीति की हति या विघात हो, वह दोष है।

(३) दोष किस प्रकार से मुख्य अर्थ का विघात करता हैं। इस के लिये यह पहिले कहा ही जा चुका हैं कि मुख्य अर्थ से मुख्य अर्थ की प्रतीति से प्रयोजन है और उसके विघातक को दोष कहते हैं, अब उस के विघात करने के प्रकार सुनिये—

दोष की विघातकताका प्रकार—दोषयुक्त काव्यों में कहीं रस की प्रतीति ही नहीं होती, कहीं रसकी प्रतीति अल्प होती है और कहीं

प्रतीति में विलम्ब होता है। इसी प्रकार नीरस काव्य में भी दोष की दुष्टता से कहीं मुख्य अर्थ की प्रतीति ही नहीं होती, कहीं उसकी प्रतीति अल्प होती हैं, और कहीं प्रतीति में विलम्ब होता है, तथा कहीं मुख्य अर्थ की चमत्कारिता नहीं रहती। ये सब प्रकार अनुभव से सिद्ध हैं तथा हति शब्द के वे सभी अनुत्पत्ति अपकर्ष आदि अर्थ है, जो पूर्वोक्त प्रकार से प्रतीति पर दिखाये जा चुके हैं। एवम् कोई दोष मुख्य अर्थ को साक्षात् सम्बन्ध से हानि पहुंचाते हैं, जैसे-रस दोष रस को अर्थ दोष अर्थ को, और शब्द दोष शब्द को हानि पहुंचाते हैं यहां कोई दोष अपनी दूषणीय वस्तु से किसी दूसरी वस्तु के द्वारा सम्बन्ध नहीं करता, किन्तु आप ही सम्बन्ध कर लेता है। यही साक्षात् सम्बन्ध का प्रयोजन है। एवम् कोई दोष कहीं अपनी दूषणीय वस्तु से दूसरे के द्वारा तथा दूसरे के दूसरे के द्वारा सम्बन्ध करते हैं। जैसे अर्थ दोष अर्थ को दूषित करके उसके द्वारा रस को दूषित करते हैं या हानि पहुंचाते हैं। और शब्द दोष उसी प्रकार शब्द को दूषित करके उस के द्वारा अर्थ को दूषित करते हैं और फिर उसके द्वारा रस को दूषित करते हैं। यह सब परम्परा सम्बन्ध से दोषों की दूषकता कहलाती है। इसी प्रकार शब्ददोषों में भी कोई दोष अर्थ की उपस्थिति या प्रतीति नहीं होने देता है। जैसे असमर्थत्व आदि। कोई अर्थ की प्रतीति में विलम्ब करते हैं। जैसे—निहतार्थत्व आदि कोई वाक्यार्थ के बोध को नहीं होने देते। जैसे—च्युतसं-

स्फूति आदि। कोई उसी में विलम्ब करते हैं। जैसे क्लिष्टता आदि कोई सहृदय पुरुषों की अरुचि विमुखता तथा व्यग्रता आदि को उत्पन्न करते हैं। जैसे-निरर्थकत्व आदि कोई प्रकृत अर्थ के विरोधी अथवा विपरीत अर्थ को उत्पन्न करते हैं। जैसे-विरस विरुद्धमतिकृत्व आदि। इसी प्रकार और २ भी उनकी दूषकता कल्पित की जा सकती है। इसके अतिरिक्त कोई दोष बुद्धि में आकर-ही विघातक होता है। जैसे-व्याहतत्व आदि। किसी वस्तु का पहिले उत्कर्ष कहा गया हो, और फिर उसी का अपकर्ष कहा जाय तो व्याहतत्व दोष हो जाता है। ऐसे जहां पूर्वोक्त का आगे विरोध किया हो, वहीं यह दोष आ जायगा। यदि काव्य के पढ़ने वाले के ध्यान में यह दोष न आवे तो उसके आनन्दानुभव में कोई हानि नहीं कर सकता। ऐसे ही कोई दोष काव्य में अपनी सत्ता होने से ही मुख्यार्थ में हानि पहुंचा देता है, पढ़ने वाले की बुद्धि की उसे कोई अपेक्षा नहीं। जैसे—निहतार्थत्व आदि किसी स्थानमें दो अर्थ वाले ऐसे शब्दका प्रयोग किया जाय, जिसका एक अर्थ प्रसिद्ध हो और दूसरा अप्रसिद्ध, तथा कविको उनमें से अप्रसिद्ध अर्थ ही ग्राह्य हो तो निहतत्व दोष हो जायगा। यहां काव्य को पढ़ने वालेके ध्यानमें पहिले प्रसिद्ध अर्थ ही आवेगा और कवि का अभिमत अर्थ पीछे पड़ जायगा। यह बात पढ़ने वाले के दोष ज्ञानके अधीन नहीं है।

(४) दोषों के भेद। दोष दो प्रकार के होते हैं, कोई नित्य और कोई अनित्य। अनुकरण मानने के अतिरिक्त जिस का समाधान न हो सके वह दोष नित्य है। जैसे-च्युत संस्कृति आदि। अर्थात्—"गवित्ययमाह" 'गो' ऐसा यह कहता है, यहां 'गो' यह अनुकरण हैं। इस से च्युतसंस्कृति दोष नहीं हुआ। यदि 'गामानय' के बदलेमें 'गो आनय' ऐसा वाक्य कहता है, तो 'गो' शब्द में च्युतसंस्कृति दोष हो जाता है। इस का अब कोई समाधान नहीं हो सकता। इस से यह नित्य दोष है। इस से और प्रकार का जो दोष है, वह अनित्य है। जैसे अप्रयुक्तत्व आदि। और २ दोषों के भेद उद्देश में देखने चाहिये।

(ख) हति शब्द के अर्थ की आलोचना।

इस दोष विषयक व्याख्यामें जो कुछ विशेष कथन किया गया है, वह सब गोविन्द ठक्कुर-की टीका का फल है। उन की व्याख्या से हमारी विप्रतिपत्ति यही है कि-सूत्र —'मुख्यार्थ हति' रूप दोष के लक्षण में वे हति शब्द से 'रसादि विषयक प्रतीति का विघात' अर्थ लेते हैं, जिससे लक्षण का 'मुख्यार्थ' शब्द व्यर्थ पड़ता है। और सब प्रयोजन हति शब्द के निर्वचन से ही निकल आता है। इसके अतिरिक्त यह भी उनका चिन्तनीय है कि हति शब्द के अर्थ में जो वृद्धि की हैं, वह "मुख्यार्थ" शब्द के अर्थ में करनी चाहिये थी। अर्थात्—

'मुख्यार्थ' पद से मुख्यार्थ प्रतीति ग्रहण कर लेते, और 'हति' शब्द का जो प्रसिद्ध अर्थ अपकर्ष आदि है, वही रहने देते तो यह सुगम और रीत्युचित भी होता। क्योंकि—उन्होंने जो दोष दिये हैं, वे हति शब्द के अर्थ से सम्बन्ध नहीं करते बल्कि उन का सम्बन्ध विघात्य वस्तु जो मुख्यार्थ है, उसी से है, इस से उसी की वृद्धि करना उचित था। अर्थात्-मुख्यार्थ रसादि का जब अपकर्ष आदि का सम्भव नहीं है, तो उस के स्थानमें मुख्यार्थ की प्रतीति का ग्रहण करना चाहिये। उक्त गोविन्द ठक्कुर की व्याख्या में यह वैसा ही दोष है, जैसा कि 'गङ्गायां-घोषः' इस वाक्य में गङ्गा पद में लक्षणा न कर के घोष पद की गङ्गा तीर में लक्षणा करने से हो। इसको पण्डित लोग ही विचार सकेंगे। इसलिये हम इस का विस्तार नहीं कर सकते। पण्डितों के लिये इतनी सूचना पर्याप्त है।

(८)

गुण और अलंकार ।

"ये रसस्याङ्गिनो धर्माः शौर्यादय इवात्मनः ।
उत्कर्षहेतवस्ते स्युरचलस्थितयो गुणाः ॥
उपकुर्वन्ति तं सन्तं येऽङ्गद्वारेण जातुचित् ।
हारादिवदलंकारास्तेऽनुप्रासोपमादयः ॥"

(श्लो० ६६-६७- का० प्र० उ० ८)

दोष निरूपण के अनन्तर अब गुण और अलंकार की बारी है दोनों ही शब्द में रहने वाले तथा काव्य की शोभा बढ़ाने वाले हैं। इस से इन के पृथक् २ जानने में कठिनाई है और इससे इनके जानने में पण्डित लोगों के परस्पर में मतभेद भी हो जाते है। इस कारण मम्मट अपने ग्रन्थ में एक ही साथ दोनों के लक्षण तथा स्वरूप बता देते हैं, जिस से सहज ही में उनकी पृथक्ता बुद्धि में आजाती हैं। एवम् इन दोनों में भी रस जो काव्य का आत्मा है, उस का धर्म होने से गुण अन्तरङ्ग है और अलंकार काव्य धर्म होने से बहिरङ्ग अथवा दूरस्थ है, इस से पहिले गुण का ही निरूपण करते हैं।

(१) गुण। जो रस के धर्म, रस के उत्कर्ष के हेतु और अचल स्थिति होते हैं वे गुण होते हैं। रस के धर्म कहने से प्रयोजन यह है, कि-जिस प्रकार शूरत्व आदि धर्म आत्मा के ही हैं किन्तु शरीर के नहीं, उसी प्रकार माधुर्य आदि गुण भी रस ही में रहते हैं, किन्तु वर्णों में नहीं। एवम्-उत्कर्ष हेतु विशेषण से यह प्रयोजन है, कि जिस प्रकार आत्मा में शूरत्व आदि गुण होकर अन्य अशूर पुरुषों की अपेक्षा वीर पुरुष में महत्व को उत्पन्न करते हैं, उसी प्रकार मधुरत्व आदि गुण भी रस में उत्कष (उन्नति) लाते हैं। तथा 'अचल स्थिति' इस तीसरे विशेषण से यह तात्पर्य है कि--माधुर्य आदि गुण रस के नित्य सहचारी हैं, जहां रस नहीं वहां अर्थात् नीरस काव्य में ये नहीं रहते, रस के सङ्गी है।

रस धर्मत्व, उत्कर्ष हेतुत्व और अचल स्थितित्व, इन तीन धर्मों से विभिन्न प्रकार की दो दो की मिलावट से गुणों के तीन लक्षण हो जाते हैं। जैसे—

(१) जो रस का उत्कर्ष हेतु और रस का धर्म हो वह गुण है।

२ जो अचल स्थिति और रस का धर्म हो वह गुण है।

३ जो रसका उत्कर्ष हेतु और अचल स्थिति हो, वह गुण है।

पहिले लक्षणमें दो पदोंका स्वारस्य यह है कि—यदि गुण को उत्कर्ष हेतु ही कहा जावे, तो अलङ्कार भी रसका उत्कर्ष करता है, और इसमें न रहकर वह काव्यमें रहता है, इससे गुणका लक्षण अलङ्कारमें चला जायगा। इससे लक्षणमें रस धर्मत्व के कहनेकी भी आवश्यकता है। यदि प्रथम लक्षण में उक्त दोष के भयसे रस धर्मत्व पद रखा जावे, और उत्कर्ष हेतुत्व पदका त्याग कर दिया जाय, तो शृङ्गार रस में शृङ्गारत्व धर्म भी रहता है, उसमें भी उक्त गुण का लक्षण चला जायगा। उक्त प्रकार से जब दोनों धर्मों को मिला देते हैं, तो लक्षण निर्दोष हो जाता है। इसी प्रकार अन्य दो लक्षणों के पदों का स्वारस्य भी देखना होगा।

गुण के प्राथमिक दोनों लक्षणों में 'रस धर्मत्व' लिया गया है। इसलिये जिनके मत में गुण रसका धर्म नहीं है, किन्तु काव्य का धर्म है, उनके मत में यह दोनों ही लक्षण असम्भव

दोषयुक्त हो जाते हैं। क्यों कि—लक्षण गुण को रस में बताता है और वह रहता हैं काव्य में। अतः उन आलङ्कारिकों के मत के अनुरोध से तीसरा लक्षण भी कल्पित किया गया है। उस में रसधर्मत्व नहीं लिया गया है। उसके अतिरिक्त 'उत्कर्ष हेतुत्व' और 'अचल स्थितित्व' ये ही दो धर्म लिये हैं। अर्थात्-गुण काव्यमें रह कर भी अलङ्कारों के समान रस को उपकृत कर सकते हैं, तथा उसके साथ अचल स्थिति या अव्यभिचारी रह सकते हैं। जिस प्रकार धूम (धुवां) जब कभी मिलता है अग्नि के स्थान में ही मिलता हैं, उसके बिना जो निरग्नि जलाशय आदि स्थान हैं, उनमें कभी नहीं रहता है, चाहे वह तप्त लोहे के गोले में नहीं भी रहता हैं, तो भी वह अग्नि का अव्यभिचारी है। इसी प्रकार गुण भी जब कभी उपलब्ध होगा नीरस काव्य में नहीं रहेगा, इसीसे यह रसका अव्यभिचारी है, चाहें कदाचित रसवाले काव्यमें नहीं भी होता है।

मम्मटका अभिमत लक्षण। किन्तु काव्य प्रकाशकार के मतमें पहिले ही दो लक्षण सिद्ध हैं। क्योंकि उनके मतमें आत्मा के शूरत्व धर्म के समान गुण भी रसका धर्म है। वह अन्यत्र कभी नहीं रहता।

गुणों के रस धर्म होंने में प्रश्नोत्तर। यहां यह प्रश्न सहजही में उठता है, कि गुण रस के धर्म हैं, यही अभी सिद्ध नहीं है। अतः काव्यप्रकाशकार का मत कैसे स्वीकार किया जा सकता है। क्योंकि जहां नीरस काव्य में सुकु-

मार वर्ण हैं, वहां मधुरत्वका व्यवहार है, और रस वाले काव्य में भी जहां ऐसे वर्ण नहीं हैं, उस काव्य को अमधुर काव्य कहते हैं। इस प्रकार मधुरत्व आदि गुण वर्णों के ही सिद्ध होते हैं, रसके नहीं ?

इसका उत्तर यह है कि—लोक में प्रायः विद्वान् और अविद्वान् जनों का अनुभव विरुद्ध ही होता है। क्योंकि—देखिये ! शूरत्व आदि धर्म आत्मा के ही हैं, यह बात निर्विवाद है। तथापि कहीं अशूर पुरुष में भी महान् आकार आदि देख कर लोक उसे शूर कहते हैं। तथा कहीं शूर पुरुष में भी लघु आकार देखकर उसे अशूर कहते हैं। कोई पूछे कि—इसका हेतु क्या है ? तो कहेंगे कि—जहां शूर पुरुष ही में महान् आकार आदि जो उसके लिये उचित हैं, विद्यमान हैं वहां अच्छे लोग भी कभी कहते हैं कि–'इसका आकार ही शूर है'। इसी के आधार पर अदूरदर्शी लोग पकड़ लेते हैं कि—ऐसा आकार ही शूर होता है। वास्तव में अभियुक्त पुरुषों का अभिप्राय वहां आकार के औचित्य में है। अर्थात् जैसा यह वीर पुरुष है, वैसा ही इसका आकार है। आकार भी इसके अध्यात्म वीरत्व का साक्ष्य देता है।

इत्यादि अभिप्राय से उनका वाक्य प्रवृत्त होता है। उनका यह अभिप्राय कभी नहीं है कि—उसका आकार ही शूर है। अस्तु वैसी कथा यहां गुण के सम्बन्ध में भी है। विद्वानों के अनुभव में वह रस का धर्म है। और अविद्वानों के अनुभव में

वह वर्णों में प्रतीत होता है। किसी मधुर रस वाले काव्य में सुकुमार आदि वर्ण, जो उसके लिये उचित हैं, होते हैं और वहां उस काव्य के मधुर आदि रस के साथ वैसे वर्णों की योग्यता या औचित्य देख कर कभी अभियुक्त पुरुष 'इस के वर्ण ही मधुर हैं' ऐसा व्यवहार करते हैं। उसी व्यवहार के अनुसार मन्द-बुद्धि पुरुष 'ऐसे वर्ण ही मधुर होते हैं'—इत्यादि भ्रान्तिवाद करने लगते हैं। अतः वास्तव में—

'माधुर्य आदि गुण रस के धर्म हैं।' और समुचित (मधुर-आदि) वर्ण उनके व्यञ्जक या प्रकाशक होते हैं, वे कभी भी वर्ण मात्र में नहीं रहते है'।

(२) अलंकार। काव्य में अङ्गी या प्रधान रस है। शब्द और अर्थ उसके अङ्ग हैं। अनुप्रास आदि अलंकार शब्द में रहते हैं और उपमा आदि अर्थालंकार अर्थ में रहते हैं। अतः जिस प्रकार मनुष्य के हार आदि अलंकार कण्ठ आदि अङ्गों में धारण किये गये प्रथम उसके कण्ठ आदि अङ्गोंको शोभित करते हैं—उन्हीं में अतिशय या चमत्कार लाते हैं, और फिर उन सजे हुवे अङ्गों से पुरुष की शोभा करते हैं, उसी प्रकार काव्य में भी शब्दालंकार प्रथम शब्द रूप अङ्ग को शोभित या अति-शयान्वित करते हैं और पीछे उस शब्द के द्वारा प्रधान रस को अलंकृत या अतिशयित करते हैं। एवम् अर्थालंकार भी प्रथम अर्थ को उपकृत करके उस के द्वारा रस को उपकृत करते हैं। जिस काव्य में रस नहीं रहता, ऐसे काव्य में भी ये अलंकार

रहते हैं और वहां शब्द या अर्थ को ही अलंकृत कर के निर्व्यापार हो जाते हैं। क्योंकि—आगे परम्परा सम्बन्ध से उनका कोई उपकरणीय नहीं है। इसके अतिरिक्त कहीं तो काव्य में रस होने पर भी विजातीय (बेमेल) अलंकार रह कर भी उस का वे कोई उपकार नहीं करते। इस प्रकार से अलंकार के भी सामान्य तीन लक्षण हो जाते हैं:—

१—रस का उपकारक हो किन्तु रस में रहता न हो।

२—रस का उपकार हो और उसका व्यभिचारी (उसके बिना नीरस काव्य में भी रहने वाला) हो।

३—अनियम पूर्वक रस का उपकारक हो।

अब गुण और अलंकार दोनों के लक्षणों पर ध्यान डालनेसे दोनों का भेद भी स्पष्ट ही प्रतीत होता है। जैसे कि—गुण रस का धर्म है और अलंकार रस का धर्म नहीं किन्तु शब्द और अर्थ का धर्म है। गुण रस का सहचारी है, उसका साथ छोड़ता नहीं है, और अलंकार रस का साथ छोड़ कर नीरस काव्य में भी रहता है। गुण उस के साथ रह कर उस का अवश्य ही उपकार करता है, और अलंकार उस के साथ रह कर भी कभी उस का उपकार नहीं भी करता है। यही इन के भेद-ज्ञान की सरणि है।

उदाहरण ।

*"अपसारय घनसारं कुरु हारं दूर एव किं कमलैः।
अलमलमालि मृणालैरिति वदति-
-दिवानिशं बाला ॥"

इस काव्य में नायक से वियुक्त नायिका की अवस्था का वर्णन है। अतः विप्रलम्भ श्रृङ्गार रस है। उस की समीप वर्तिनी सखी उसके वियोग जन्म ताप के मिटाने के लिये कर्पूर का उपलेप आदि अनेक उपाय करती है। तथापि उसकी अध्यात्म व्याधि किसी [प्रकार मिटती नहीं है। यहां रेफ की आवृत्ति वार २ होने से अनुप्रास नाम शब्दालंकार है। वह प्रथम 'अप सारय' इत्यादि शब्दों को अलंकृत करता है, और फिर उन के द्वारा श्रृङ्गार रस को उपकृत करता है क्योंकि— रेफ को श्रृङ्गार रस की व्यञ्जकता है। इस प्रकार यहां शब्दालंकार को शब्द के द्वारा रस की उपकारकता है।

उपमा रूप अर्थालङ्कार को अर्थ के द्वारा रस की उपकारकता—

---

*अर्थात्—कर्पूर लेपको हटा, हार को दूर ही कर, कमलों से क्या है? हे आलि! बस बस कमल के नालों से, बाला ऐसा दिन रात कहती रहती है।

* "मनोरागस्तीव्रं विषमिव विसर्पत्यविरतं,
प्रमाथी निर्धूमं ज्वलति विधुतः पावक इव ।
हिनस्ति प्रत्यङ्गं ज्वर इव गरीयानित इतो,
न मां त्रातुं तातः प्रभवति नचाम्बा न भवती ॥"

यह माधव में अनुरक्त मालती की लवङ्गिका के प्रति उक्ति है। यहां "विष मिव" इत्यादि उपमा है। वह अर्थ को अलंकृत करती हुई रस को उत्कृष्ट करती है। मनोराग को विष के समान फैलने की उपमा से विसर्पण (फैलने) का उत्कर्ष होता है, और उसके द्वारा विप्रलम्भ शृङ्गार का उत्कर्ष होता है। यही अर्थालंकार की अर्थ के द्वारा रस की उपकारकता है।

रस के बिना भी अलंकार का सम्भव—

† "स्वच्छन्दो च्छल दच्छ कच्छ०"

---

*मनोराग—तीव्र विष के समान निरन्तर फैलता है, प्रमाथी (वही मनोराग) धौंके हुये अग्नि के समान निर्धूम जैसा जलता है, ज्वर के समान दुःसह इधरसे इधरसे प्रति अंग में हिंसन करता है—पीड़ा करता है। न मुझे तात रक्षा कर सकता है, न माता और आप (सखी)।

† स्वच्छन्दो च्छल दच्छ कच्छ कुहरच्छातेराम्बुच्छटा
मूर्छन्मोहमहर्षिहर्ष विहितस्नानाह्निकाऽह्नाय वः
भिद्यादुद्य दुदारदर्दुर दरी दीर्घा दरिद्रद्रुम-
द्रोहो द्रेकम होर्मि मेदुरमदा मन्दाकिनी मन्दताम् ॥

रस के होने पर भी शब्दालङ्कार उसका उपकारक नहीं—

*"चित्ते विहट्टदिट्टण दुट्टदि सा गुणेसु
सज्जासु लोट्टदि विसट्टदि दिम्मुहेसु।
बोलम्मि वट्टदि पवट्टदि कव्ववन्धे
झा णे 'ण' दुट्टदि चिरं तरुणी तरट्टी।

*२-छाया-चित्ते विघटते न त्रुट्यति सा गुणेषु शय्यासु लुठति विकसति दिङ् मुखेषु। वचने वर्त्तते प्रवर्त्तते काव्य वन्धे ध्यानेन त्रुट्यति चिरं तरुणी प्रगल्भा।

अर्थात्—चित्त में चमत्कृत रहती है। गुणों में हीन नहीं होती है। अथवा तेरे गुणों के श्रवण के समय दूसरे अर्थ का श्रवण नहीं करती। शय्याओं में इधर उधर परिवर्त्तन करती रहती है। आपके देखने की इच्छा से दिगन्तरों में सादर अवलोकन करती है। वचन में रहती हैं—निरन्तर प्रलाप करती है। काव्य बन्ध—आपकी वर्णना में प्रवृत्त रहती है। तुम्हारी चिन्ता में कभी त्रुटि नहीं करती, ऐसी अवस्था में वह प्रगल्भा तरुणी है।

अर्थात्—मन्दाकिनी गंगा तुम्हारी मन्दता (अज्ञान) को 'अन्हाय' झटिति नष्ट करे। जिस में कि—स्वच्छन्द (स्वाधीन) उछलते हुए स्वच्छ तटस्थ देश के बिलों में अनल्प (वहु) जल की परम्परा से (उसके दर्शनसे) नष्ट मोह महर्षियों ने स्नान आदि आन्हिक कर्म किया है। अपरंच जिसमें प्रकाशमान वड़े बड़े मेंढक वाली वादनाएं हैं। और दीर्घ लम्बे तथा पत्र फल आदि से गहरे वृक्षों के परस्पर के द्रोह जन्य पतन से जिसको ऊपर को उठते हुए अपने तरंगों का मद है।

यहां विप्रलम्भ शृङ्गार रस है, और अनुप्रास शब्दालंकार है। किन्तु वह उक्त रस का उपकार नहीं करता। क्योंकि —यहां टकार की आवृत्ति से अनुप्रास है, और वह (ट) शृङ्गार रस का विरोधी वर्ण है। अतः शब्द को ही अलंकृत करता है, रस को नहीं।

रस के होने पर भी अर्थालङ्कार रस का उपयोगी नहीं—

❀३ "मित्रे क्वापि गते सरोरुहवने बद्धानने ताम्यति
क्रन्दत्सु भ्रमरेषु वीक्ष्य दयिता सन्नं पुरः सारसम्।
चक्राह्वेन वियोगिना बिसलता नास्वादिता नोज्झिता
कण्ठे केवल मर्गलेव निहिता जीवस्य निर्गच्छतः॥

यहां सन्ध्या काल में चकवाकी से वियुक्त चक्रवाक पक्षी की अवस्था का वर्णन है। विप्रलम्भ शृङ्गार है। पक्षी में होने के कारण यह रसाभास है। 'अर्गला-इव' यह उपमा अर्थालङ्कार है। चक्रवाक ने कान्ता वियोग से जब उसका जीव निकलने लगा, तब कमल नाल के तन्तु को जो उसके मुख

❀ ३—मित्र— सूर्य अथवा सुहृद् को कहीं भी अज्ञात देश में अथवा देश विदेश में चले जाने पर कमल बन को मुद्रित या मौनी होने पर, भ्रमरों को शब्द करते हुए अथवा रोते हुये होने पर, सामने दयिता के समीपवर्ती सारस को देखकर, वियोगी चक्रवाक ने बिसलता न खाई ही, और न त्यागी ही, केवल निकलते हुये जीव के लिये अर्गला (आगल) जैसी कण्ठ में रख ली।

में था, न तो खाया ही और न छोड़ा ही, किन्तु उसे अर्गला के समान गले में रख लिया। उस ने यह जीव के रोकने का उपाय अनुष्ठान किया था।

इस काव्य में उक्त उपमा रूप अर्थालङ्कार वाच्य अर्थ को ही शोभित करता है। रस को नहीं। क्योंकि—यहां विसलता जीव को रोकने में असमर्थ हैं, इस से प्रकृत में अनुगुण या अनुकूल नहीं है। उपमा का जैसा सादृश्य चाहिये नहीं है। तथा विप्रलम्भ शृङ्गार में जीव का निर्गम भी वर्णन किया जाता हैं, इस लिये प्रकृत शृङ्गार रस को यह उपमा उपकार नहीं पहुंचा सकती। बलकि—स्नेह के अभाव को सूचित करती है।

उपसंहार में दूसरे मत वालों के मत की निन्दा।

यही गुण और अलङ्कार का परस्पर भेद है, एक रस का धर्म है और दूसरा चल स्थिति इसलिये जिन पण्डितोंने कहा है कि "लौकिक शूरत्व आदि गुणों और हार आदि अलङ्कारोंका जैसा भेद बताया गया है, ठीक हो सकता है, किन्तु अलौकिक माधुर्य आदि गुणों और अनुप्रास आदि अलङ्कारों का जो भेद कथन करते हैं, वह भेड़ियाधसान है, कोई समीचीन सिद्धान्त नहीं है। क्योंकि—वे दोनों ही वस्तुएं समान सम्बन्ध से प्रतीत होती हैं।" अयुक्त है।

वामन के मत का खण्डन।

इसी प्रकार जैसा कि—वे वामन ने गुणों और अलङ्कारों का भेद बताया है, कि-काव्य की शोभा के करने वाले धर्म गुण होते हैं, और उस शोभा के

बढ़ाने वाले धर्म अलङ्कार होते हैं । यह भी ठीक नहीं है । क्योंकि—यदि समस्त (माधुर्य ओज और प्रसाद) गुणों से काव्य की शोभा मानी जाय, तो गौडी और पाञ्चाली रीति काव्य का आत्मा नहीं हो सकती । क्योंकि पहिली में प्रसाद और ओज गुण होने पर भी माधुर्य गुण नहीं होता । और दूसरी में माधुर्य और प्रसाद गुण होने पर भी ओज गुण नहीं होता । यदि जिस किसी गुण से काव्यकी शोभा उत्पन्न होती है, तो"—

"अद्रावत्र प्रज्वलत्यग्नि रुच्चैः प्राज्यः प्रोद्यन्नुल्लसत्येष धूमः" इत्यादि काव्यों में ओज आदि गुण मात्र के होने से ही काव्यत्व का व्यवहार हो जायगा । अर्थात् मम्मटके मत से निर्दोषत्व सगुणत्व के साथ में सालङ्कारत्वके भी होने से काव्य होता है । उक्त उदाहरण में अलङ्कार का अभाव है । वामन केवल गुण से ही काव्यत्व मान लेते हैं, इसी से उनके मत में यह अकाव्य भी काव्य हो जाता है ।

गुण के बिना अलङ्कार मात्र की काव्य व्यवहार की प्रवर्तकता—

* "स्वर्गप्राप्तिरनेनैव देहेन वरवर्णिनी ।
अस्या रदच्छदरसो न्यक्करोतितरां सुधाम् ॥"

---

* इसी देह से वरवर्णिनी (कान्ता) स्वर्ग की प्राप्ति है । (क्योंकि) इस के ओष्ठका रस सुधा (अमृत) को अत्यन्त ही तिरस्कार करता है ।

इस काव्य में शृङ्गार रस और पूर्वार्द्ध में विशेषोक्ति तथा उत्तरार्द्ध में व्यतिरेक अलङ्कार है। यहां शृङ्गार रस के अनुकूल माधुर्य गुणका अभाव है। अर्थात्—जो गुण यहां चाहिये था, वह नहीं है। प्रत्युत उक्त रस का विरोधी ओजगुण है। इस कारण वामन के मतानुसार काव्यमें गुण जनित शोभा चाहिये, उसका अभाव ही है। अतएव उस शोभा के बढ़ाने से ही अलङ्कार में अलङ्कारपना आता है, वह भी यहां उक्त दोनों अलङ्कारोंमें नहीं है। उन के मत से न यह अलङ्कार हैं और न यह काव्य ही है। क्योंकि—गुण जन्य शोभा होने से ही काव्य होता है और उसके बढ़ाने से विशेषोक्ति आदि धर्म अलङ्कार हो सकते हैं। वे ही दोनों कारण यहां नहीं हैं। बस वामन के मतानुसार जैसी गुणों और अलङ्कारों की भेद-कल्पना होती है, वह भी दूषित तथा त्याज्य है। सर्वथा मतान्तरों से गुणों और अलङ्कारों की भेद व्यवस्था कोई स्थिर नहीं होती।

(६)

गुणोंके भेद।

क्रम संख्या।	गुण।	लक्षण।	किस रसमें उपकारी है।
(१)	माधुर्य।	आह्लादकत्व।	(१) संभोग श्रृङ्गार।
		अर्थात्—	(२) करुण।
			(३) विप्रलम्भ श्रृङ्गार।
		चित्त को द्रवित करने वाला।	(४) शान्त रस।
(२)	ओज।	मनकी दीप्तिरूप विस्तृति करने वाला या जिस से मन ज्वलित या उत्तेजित हो।	(१) वीर रस। (२) वीभत्स। (३) रौद्र रस।
(३)	प्रसाद।	सूखे इन्धन को अग्नि के समान तथा स्वच्छ बालू या वस्त्र आदि को जल के समान रस से चित्त को व्याप्त करने वाला।	श्रृङ्गार आदि सब रसों में रहने वाला।

यद्यपि वामन ने (१) श्लेष (२) प्रसाद (३) समता (४) माधुर्य (५) सुकुमारता (६) अर्थ व्यक्ति (७) उदारता (८) ओज (९) कान्ति और (१०) समाधि, ये दश गुण कहे हैं, तथापि मम्मट के मत में तीन ही गुण स्थिर रहते हैं। उन्होंने निर्णय किया है कि—तीनसे अधिक जितने गुण वामन ने स्वीकार किये हैं उनमें से कोई उन तीनों के ही अन्तर्गत हो जाते हैं, कोई दोष के अभाव स्वरूप हैं, अर्थात्—दोष का न होना उनके स्वरूप से मिल जाता हैं, और कोई दोष स्वरूप ही हैं, जिनको गुण कहना सर्वथा अनुचित है।

गुणोंकी उपकारकताका तारतम्य। माधुर्य गुण संभोग शृङ्गार का उपयोगी है, या उस में अतिशय उत्पन्न करता हैं। उस से भी अधिक करुण रस में, उससे भी अधिक विप्रलम्भशृङ्गार रस में और उस से भी अधिक शान्त रस में अतिशय करता है। ऐसे ही ओज गुण भी वीर वीभत्स और रौद्र रस में प्रथम से अगले २ रस में अधिक अतिशय करता है। तथा तीसरा प्रसाद गुण सभी रसों तथा रचनाओं में अतिशय देने वाला है।

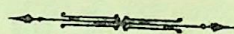
(१०)

गुणों की शब्द और अर्थ में वृत्ति।

पहिले कहा गया है कि–गुण रस के धर्म हैं, किन्तु गौण सम्बन्ध या सम्बन्धि सम्बन्ध से शब्द और अर्थ में भी वे रहते हैं।

अर्थात्—रसको अपनी व्यक्ति या प्रकटता के लिये शब्द और अर्थ भी अपेक्षित होते हैं इससे वे रस के सम्बन्धी हैं, अतः अपने सम्बन्धी रस के सम्बन्ध के द्वारा गुण शब्द और अर्थ में भी रहते हैं। यह उनकी गौण वृत्ति या परम्परा सम्बन्ध से वृत्ति है। मुख्य वृत्ति नहीं।

(११)

गुणों के व्यञ्जक वर्ण आदि।

संख्या। गुण। व्यञ्जक वर्ण आदि

(१) माधुर्य। (१) वर्ण—ङ्क ङ्ख ङ्ग ङ्घ ञ्च ञ्छ
ञ्ज ञ्झ ण्टि ण्ड न्त
न्थ न्द न्ध न्न म्प
म्फ म्ब म्भ म्म र
रि रु।

(२) समास का अभाव।

(३) २ वा ३ अथवा ४ पदोंका समास। (पाञ्चालीरीतिः)

(४) मीठी रचना—एक पद के साथ दूसरे पदका योग।

उदाहरण ।

—::※::—

※ "अनङ्गरङ्गप्रतिमं तदङ्गं भङ्गीभिरङ्गीकृतमानताङ्ग्याः ।
कुर्वन्ति यूनां सहसा यथैताः स्वान्तानि शान्तापरचिन्तनानि ।"

इस काव्यमें 'ङ्ग' और 'न्त' वर्ण तथा 'अनङ्ग रङ्ग प्रतिमम्' आदि मध्यम समास 'तत् अङ्गम्' आदि असमास और मीठी रचना माधुर्य गुणको व्यक्त करते हैं ।

संख्या ।	गुण ।	व्यञ्जक ।
(२)	ओज ।	(१) वर्ण—क्ख च्छ ट्ठ प्फ ग्घ ज्झ ड्ढ ब्भ ट ठ ड ढ
		रेफ का योग नीचे या ऊपर या दोनों स्थानों में । यथा—र्क क्र र्त्र । अर्क, चक्र वार्त्र । दो समान वर्णों का योग । जैसे त्त क्क ब्ब इत्यादि । श, ष ।

※ कामदेव के नृत्य स्थानकी उपमा वाले नतांगी [कामिनी] के उस अङ्गको बोल चाल की छटाओं ने ऐसा अङ्गीकार किया है, जैसे ये (छटाएं) युवाओंके अन्तःकरणों को सहसा ही श्रृङ्गार—चिन्तन में तत्पर कर देती हैं ।

(२) समास । चार पदों से अधिक पदों का ।

(३) रचना । विकट ।

ये सब बातें ओज गुण को व्यक्त करती हैं और उसमें अतिशय लाती हैं ।

उदाहरण ।

"मूर्ध्नां मुद्वृत्तकृत्ताविरलगलगलद्रक्तसंसक्त०"

(३) प्रसाद । जिस शब्द से अथवा जिस समास से अथवा जिस रचना से सुनते ही अर्थ की प्रतीति हो जाय, और जो सब रसों तथा रचनाओं का उपयोगी हो, वह प्रसाद गुण होता है । अर्थात् प्रसाद गुण को व्यक्त करने के लिये ऐसे वर्ण आदि हों । जिन से सुनते ही अर्थ की प्रतीति हो ।

(१२)

वर्ण आदिकोंके नियमका भंग ।

यद्यपि माधुर्य आदि गुणों की व्यक्तता के लिये उक्त प्रकारसे वर्ण आदि का नियम सार्वत्रिक हैं, तथापि वक्ता, वाच्य अर्थो और प्रबन्ध की योग्यता से कहीं २ वर्ण समास तथा रचना की स्थापना विपरीत भी हो जाती है । अर्थात्—कहीं वाच्य और प्रबन्ध की अपेक्षा त्याग कर वक्ता की योग्यताके अनुसार ही रचना आदि होते हैं । कहीं वक्ता और प्रबन्ध की अपेक्षा क

वर्जित करके वाच्य के अनुसार ही और कहीं वक्ता और वाच्य की अपेक्षा को छोड़ कर प्रबन्ध के औचित्य को लेकर ही रचना आदि होते हैं। जैसे—आख्यायिका में शृङ्गार रस में भी कोमल वर्ण आदि नहीं होते। कथा में रौद्र रस में भी अत्यन्त उद्धत वर्ण आदि नहीं होते। नाटक आदि में रौद्र रस में भी लम्बे समास आदि नहीं होते। इसी प्रकार और २ भी औचित्य देख कर काव्य में वर्णादि की स्थापना करनी चाहिये।

(१३)

विभाव अनुभाव व्यभिचारी और रस।

कारणान्यथ कार्याणि सहकारीणि यानि च।
रत्यादेः स्थायिनो लोके तानि चेन्नाट्य काव्ययोः॥
विभावा अनुभावाश्च कथ्यन्ते व्यभिचारिणः।
व्यक्तः स तैर्विभावाद्यैः स्थायी भावो रसः स्मृतः॥

(का० प्र० उ० ४ श्लो० २७-२८)

लोक में जिनको कारण, जिन को कार्य और जिन को सहकारी कारण कहते हैं, वे ही जब नाट्य और काव्य में रति आदि स्थायी भाव के होते हैं, तब उन्हें क्रम से विभाव अनुभाव तथा व्यभिचारी नाम से कहते हैं। अर्थात् रति आदि स्थायी

भाव के जो कारण हैं, वे यहां विभाव कहलाते हैं। एवम् जो उसके कार्य हैं, वे अनुभाव, और जो उसके सहकारी हैं, वे व्यभिचारी कहलाते हैं। जैसे नायक और नायिका की परस्पर में जो रति है, वह स्थायी भाव हुआ, और उस के उत्पादक कारण नायक और नायिका आदि हैं इससे उत्पादक विभाव वे ही हुये। एवम् दूसरा विभाव वह भी स्वीकार किया गया है, जो उस रति आदि भाव को उद्दीपन या अतिशयित करता हैं, वह यहां उपवन (पुष्पवाटिका) आदि उद्दीपन विभाव कहलाता है। तथा जब वह रति आदि स्थायी भाव अपने पूर्वोक्त विभाव कारणों से प्रकट होकर नायक आदि में कटाक्ष भुजाक्षेप आदि कार्यों को उत्पन्न करता है, तब उस के उन कटाक्ष आदि कार्यों को अनुभाव कहते हैं। इन अनुभावों के द्वारा ही उक्त स्थायी भाव प्रतीति या अनुभव के योग्य होता है। अस्तु उस रति आदि स्थायी भाव के उदय होने के अनन्तर और सङ्गम से पूर्व निर्वेद (आत्मावमान या चित्तका खेद) आदि उत्पन्न होता है, जिस से कि—वह रति आदि स्थायी भाव और भी बढ़ता हैं, उस को व्यभिचारी कहते हैं। इसी को सहकारी सहचारी और सञ्चारी नाम से भी व्यवहार करते हैं। ये हुये विभाव अनुभाव और व्यभिचारी इनके द्वारा व्यक्त या प्रकट हुआ जो स्थायी भाव रति आदि उसको यहां (काव्य और नाटक में) "रस" नाम से बोलते हैं। यही वस्तु यहां सब पदार्थों की अपेक्षा मुख्य तथा दुर्ज्ञेय भी हैं

इस के बताने में बड़े २ साहित्यशास्त्र के आचार्यों के विलक्षण २ मत प्रकट हुए हैं। यहां पर बोधोपयोगी होने से हम नागोजी भट्ट की टीका का सारांश उद्धृत कर देना उचित समझते हैं। उन्होंने कहा है कि 'रति' नाम प्रीति या चित्त की वृत्ति विशेष का है। और वह नायक और नायिका की परस्पर के दर्शन श्रवण आदि से आपस में पहिले एक साथ या आगे पीछे उत्पन्न होती है। उत्पन्न होनेके पीछे ही चन्द्रदर्शन आदि तथा यौनवनोत्पन्न चेष्टा आदि से वह बढ़ती है। यहां उद्दीपन वस्तु के उत्कर्ष के न्यूनाधिक्य से रति के उत्कर्ष का भी न्यूनाधिक्य होता है। इस के अनन्तर परस्पर में सङ्गम की इच्छा रूप अभिलाष होता है। इस के पश्चात् कटाक्ष आदि से परस्पर में परिवर्धित रति का ज्ञान होनेपर सङ्गम के उपायों की जिज्ञासा (जानने की इच्छा) होती है। अनन्तर उस रतिको उन्नत करनेवाली चेष्टा होती हैं। फिर उपाय के अनुष्ठान में प्रवृत्त हुये हुओं का दूत आदि के द्वारा उनका सङ्गम होता है। उस सङ्गम के समय प्रीति जो पहिले से ही उत्पन्न हो चुकी थी वह अब प्रवाह रूप से अनुवर्त्तमान है और चिन्ता आदि सब निवृत्त हो जाते हैं। इसी से रति यहां स्थायी है और चिन्ता आदि व्यभिचारी हैं। यही स्थायी और व्यभिचारी दोनों शब्दों के उपयोग का रहस्य है। स्थायी के विषय (नायक और नायिका आदि) आलम्बन (विभाव) होते हैं। चन्द्र का उदय आदि और यौवनसे होने वाली चेष्टाएं उद्दीपन (विभाव)

होती हैं। और प्रीति आदि से उत्पन्न होने वाली चेष्टाएं अनुभाव कहलाती हैं।

ख) विभाव आदिकों का निर्वचन।

(१) विभाव। विभावयन्ति वासनारूपतया स्थितान् रत्यादीन् स्थायिनो रसास्वादाङ्कुरयोग्यतां नयन्ति ये ते विभावाः।

अर्थात्—जो वासना रूप से वर्त्तमान रति आदि स्थायी भावों को रसके आस्वादन के अङ्कुर की योग्यता को प्राप्त कराते हैं, या जिन से सामाजिक पुरुष की आत्मा में वासना रूप से रहने वाले रति आदि स्थायी, रस के अथवा रसास्वादन के अङ्कुर की अवस्था में आ जाते हैं, वे विभाव कहलाते हैं। भाव यह कि—नायक नायिका आदि से काव्य के श्रोता और नाटक के द्रष्टाजनों की आत्माओं में सूक्ष्म बीज रूप से वर्त्तमान रति आदि स्थायी रस के अङ्कुर बन जाते हैं। इतने कार्य के लिये उनको उद्दीपन विभाव अथवा व्यभिचारी आदि की कोई अपेक्षा नहीं होती है। यह इनका स्वायत्त कार्य है। इसी से ये विभाव कहलाते हैं। जिस प्रकार लोक में बीज से ही अङ्कुर होता है, तथा वही उसका आलम्बन है, उसी प्रकार काव्य और नाटक में जो रसास्वादका अङ्कुर है, उस के आलम्बन नाय क और नायिका आदि विभाव हैं। इसी से इनको आलम्बन विभाव कहते हैं।

एवम् विभाव के अन्तर्गत आलम्बन विभाव के अतिरिक्त

एक दूसरा उद्दीपन विभाव भी है। वह हैं, चन्द्रोदय आदि तथा यौवन जनित चेष्टायें आदि। यद्यपि ये रति आदि स्थायी भाव के उत्पत्ति के कारण नहीं हैं, तथापि उत्पन्न होने के पीछे उसका कुछ उत्कर्ष करते हैं, इसी से ये उद्दीपन कहलाते हैं। यदि इनसे उत्पन्न हुए स्थायी भाव की उत्तेजना न हो, तो उत्पन्न हुआ भी स्थायी अनुत्पन्न के समान ही हो। अर्थात्—सफल नहीं हो सकता। इसलिये इनको भी कारणता की प्रतिष्ठा दी जाती है। तथा विभाव ही माना जाता है। अर्थात् पृथ्वी में अङ्कुर को जल न मिले,तो वह नष्ट हो जाता है। उसी प्रकार स्थायी भाव के अङ्कुर को उद्दीपन पदार्थ की सहायता की अपेक्षा है। और इसी से इसकी भी बीज के समान प्रतिष्ठा है।

२—अनुभाव। 'अनुभावयन्ति इति अनुभावाः, अर्थात्—जो पदार्थ उत्पन्न हुए स्थायी भावको अनुभव कराते हैं, प्रतीत कराते हैं, वे अनुभाव कहलाते हैं। जैसे शृङ्गार रस में नायक नायिका की परस्पर प्रीति भी हुई, किन्तु जब तक कटाक्ष या भुजक्षेप (हस्त की चेष्टा विशेष) न हो तब तक उनकी उस रति का उनको परस्पर में या तटस्थ जनों को ज्ञान नहीं हो सकता। सुतराम् इन के द्वारा ही स्थायीका अनुभव होता है, इसी से ये अनुभाव हैं। अर्थात् इनके द्वारा स्थायी भाव की तीसरी अवस्था का ज्ञान होता है। यही इन के मानने का फल है।

३—व्यभिचारी। पोषकतया विशेषेण अभितः काव्ये स्थायिनं चारयन्ति, आभिमुख्येन चरन्तीति वा व्यभिचारिणः।'

अर्थात् पोषकरूप से विशेष करके काव्य में स्थायी भाव को सामने लाते हैं। या स्वयम् सामने आते हैं, वे व्यभिचारी कहलाते हैं। प्रयोजन यह कि—अब उस स्थायी या रस की एक चौथी अवस्था है। उस में सङ्कल्प आदि के लिये आलम्बन विभाव (नायक आदि) को चिन्ता आदि न्यारी २ चित्त की वृत्तियें होती हैं, उन्हीं को यहां व्यभिचारी कहते हैं। कारण ये अवस्था विशेष में उत्पन्न होते हैं। और फिर उनका प्रयोजन पूरा होने से या स्थायी रस को उचित सहायता पहुंचाकर नष्ट हो जाते हैं। यही इनका व्यभिचार कर्म है और इसी से ये व्यभिचारी हैं।

४—रस। 'रस्यते इति रसः'। रस क्यों ? वह रसन किया जाता है—चक्खा ही जाता है—आमकी रसीली गुठली के समान उस को रसिक जन चाटता ही रह जाता है, किन्तु उसकी उपेक्षा नहीं करता, इस से वह रस है। वह क्या ? स्थायी रति आदि भाव। स्थायी क्यों ? वह स्थिर ही रहता है, इस से वह स्थायी है। जैसा कि-कहा भी है—

"विरुद्धा अविरुद्धा वा यं तिरोधातुमक्षमाः।
आनन्दांकुरकन्दोऽसौ भावः स्थायिपदास्पदम् ॥"

(प्रदीप)

अर्थात्—जिस को विरुद्ध अथवा अविरुद्ध भाव छिपाने या दबाने में समर्थ नहीं होते, वह आनन्दमय भाव स्थायी कहलाता है। विरुद्ध भाव दूसरे भाव को तिरोधान इस प्रकार से करते हैं जैसे-अग्नि पर जल डालने से वह लय हो जाता है। तथा अविरुद्ध भाव दूसरे भाव को ऐसे तिरोधान करते हैं, जैसे-सूर्य की ज्योति अन्य तेजों की ज्योतियों को।

नागोजी भट्ट इस पर और भी प्रकाश डालते हैं। वे यहां 'भाव' पद से व्यभिचारियों का ग्रहण करते हैं, जिनकी गणना पहले उपोद्घात प्रकरण में की जा चुकी है। वे कहते हैं, कि-व्यभिचारी भाव परस्पर के विरोध एवम् अविरोध से स्वयम् घटते बढ़ते तथा उत्पन्न, विनष्ट होते ही रहते हैं, जैसे-किसी रतिभावापन्न शृङ्गारी को किसी आपद के कारण से निर्वेद (व्यभिचारी) हुआ, और फिर इष्ट के लाभ के कारणसे हर्ष हुआ, तथा निर्वेद की निवृत्ति हुई। अथवा इसी प्रकार से पहले कभी हर्ष हुआ, और पीछे निर्वेद हुआ। इस रीति से व्यभिचारी भाव उदय होते रहते हैं, और छिपते रहते हैं, किन्तु रति आदि भाव उन व्यभिचारियों की उलट पलट में निवृत्त नहीं होता है। यही उसका स्थायीपना है। अर्थात्--जिस प्रकार जलती हुई बत्ती के प्रकाश की चारों ओर फिरते हुए आवरण के चित्र बदलते हुये रहते हैं और प्रकाश वहां स्थिर प्रतीत होता है, उसी प्रकार रति आदि भाव के सामने निर्वेद

आदि व्यभिचारी सञ्चरण करते रहते हैं, तथा उन के सञ्चरण या परिवर्त्तन से ही उस की स्थिरता प्रतीत होती है।

उदाहरण। जैसे--सीता की राम में, और राम की सीता में, रुक्मिणी की श्रीकृष्ण में और श्रीकृष्ण की रुक्मिणी में, एवम् जयचन्द की पुत्री संयोगिता की पृथ्वीराज में और उसकी उसमें रति थी। वह किसी भी अनुकूल या प्रतिकूल उपस्थित भावों से नष्ट नहीं हुई। ऐसे ही रति आदि भाव को काव्य तथा नाटक में स्थायी कहते हैं, और यही वहां विभाव आदिकों के द्वारा व्यक्त (प्रकट) होकर रस हो जाता है।

सामाजिकों को रसास्वादन।

जो कुछ पहले कहा गया है, उस से यही निर्धारित हुआ है, कि-विभावों अर्थात्-नायक नायिका आदि आलम्बनों में ही परस्पर में रति आदि स्थायी भाव उत्पन्न अथवा प्रकट होते हैं, और वे ही स्थायी भाव रस होते हैं। अतः यह प्रश्न उपस्थित होता है, कि--आलम्बन विभाव में रहने वाला रति आदि भाव काव्य नाटकों के श्रोता द्रष्टा जनों के भिन्न आत्माओं में रस रूप से कैसे उदय होगा? क्योंकि बीजाङ्कुर के न्यायसे जहां स्थायी भाव हो, वहीं रस या रस का आस्वादन भी होना चाहिये।

इस प्रश्न के उत्तर को नागोजी ने अपने उद्योत में यों स्पष्ट किया है, कि-सामाजिकों की जो रति आदि की वासना है, उस

के उद्‌बोधन या जागने का नाम ही रस हैं। जिसकी रीति यह है, कि-राम 'सीता आदिका पहले काव्य आदि के द्वारा राम सीता आदि के रूप से ही ज्ञान होता है। फिर सहृदयता के कारण व्यञ्जना वृत्ति से राम सीता आदि की उनके रूप से प्रतीति नहीं होती, किन्तु सामान्य रूप से वे रति आदि के आलम्बन विभाव आदि के रूप से प्रतीत होते हैं।

अर्थात्—उस समय उन को नायक नायिका रूप से ही दिखायी देते हैं, उन्हीं से सामाजिकों के आत्माओं में जो रति आदि की वासना विद्यमान है, उसका उद्‌बोध या जागृति होती हैं। उसीका नाम रस हैं।

प्रयोजन इसका यह है, कि-काव्य और नाटक में मुख्य वर्णनीय नायक और नायिका आदि को जो उनके समय में परस्पर की रति आदि में कोई आनन्दानुभव होता है, उसका उपभोग वे तो कर ही लेते है, किन्तु उन के आत्मा में होने वाले रसास्वादन का दूसरों के आत्माओं में जो देशान्तर तथा कालान्तर में विद्यमान हैं होना असम्भव है। एतावता उस आनन्दानुभव को रस मानना वृथा ही होगा। क्योंकि सामाजिक तो जब सुनेंगे और जब देखेंगे, काव्य तथा नाटक देखेंगे। अतः रस की उत्पत्तियों मानी जाती है कि—उनके पास उनका आत्मा है, और उस में उनकी अपनी जन्मान्तरों की रति आदि की वासना है। उसी वासना का पूर्वोक्त प्रकार से उद्‌बोध होता है और वही रस हो जाता है। यह बात

सहृदय पुरुषों को समझना कठिन नहीं है कि—लोक में दूसरों के सुख दुःखों को देखते देखते अपने सुख दुःखों का अनुभव होने लगता है। यही न्याय काव्य और नाटक के श्रोता तथा द्रष्टा जनों में है। वहां उन को जो शृङ्गार या करुण आदि रसों का अनुभव होता है, वह दूसरों का नहीं है, उन्हीं का है। इसी से कल्पित कथानकों में भी श्रोता आदिकों को शृङ्गार आदि रसों का अनुभव होना विरुद्ध नहीं पड़ता। क्यों कि रसास्वादन के लिये श्रोता आदिकों को जो उन की निज की वासना है, उसका उद्‌बोध होना ही अपेक्षित है, वह चाहे सत् से हो, चाहे असत् से हो। सर्वथा श्रोता या द्रष्टा जन अपने आनन्द का ही अनुभव करते हैं, दूसरों के आनन्द का नहीं।

इसका भाव यह है कि विभाव आदि सब साधन अपने विशेष रूप को त्याग कर साधारण रूप से ही अपना २ विभावन आदि (उत्पादन आदि) व्यापार करते हैं। सीता और राम आदि का उन के विशेष रूप से परिज्ञान होनेपर भी तो आराध्यता (पूज्यता) आदि के ज्ञान से उन की विषयता से सामाजिकों की आत्माओं में रहने वाली रति आदि का उद्‌बोध नहीं होगा। और यदि ऐसी अवस्था में भी रति आदि का उद्बोध हो जाय, तो सामाजिक पुरुषों में पातकित्व की आपत्ति होगी।

(घ) समूहालम्बन ज्ञान रूप रस।

समूहालम्बन ज्ञान उस को कहते हैं, जिस में एक साथ अनेक पदार्थ प्रतीत होते हैं। जैसे हमारे सामने घट पट दो पदार्थ एक स्थान में रखे हैं, और उन पर एक साथ ही दृष्टि पड़ी, तथा एक ही ज्ञान में दोनों पदार्थ प्रतीत हुये, तो वह ज्ञान समूहालम्बन हुआ। इसी प्रकार किसी वन नगर या सेना पर दृष्टि पड़ी तो वहां पर भी वह अनेक पदार्थ विषयक होनेसे समूहालम्बन ही ज्ञान होगा।

मम्मट ने जो—

"व्यक्तः सतै र्विभावाद्यैः स्थायी भावो रसः स्मृतः"

इस आधे श्लोक से रस का लक्षण किया है, उस में कहा गया है कि—विभाव अनुभाव और व्यभिचारी ये रति आदि स्थायी के व्यञ्जक या प्रकाशक हैं, और स्थायी उनका व्यङ्ग्य या प्रकाश्य है। जिस समय वे विभाव आदि अपने स्थायी की व्यक्ति या प्रकाश करते हैं उस समय उस प्रकाश में स्थायी के साथ वे भी प्रकाशित होते हैं, जैसे मसाल के प्रकाश में अन्य घट पट आदि पदार्थ प्रकाशित होते हैं, और उन के साथ ही प्रकाश में मसाल भी प्रतीत होती है। ऐसे ही विभाव आदि व्यञ्जक स्थायी व्यङ्ग्य सब एक ही ज्ञान के विषय हो जाते हैं। इसी से यह समूहालम्बन ज्ञान है। और उस समूहालम्बन ज्ञान को ही रस कहते हैं। यह मम्मट के ऊपर दिखाये हुए वचन का अर्थ है।

(ङ) विभावादि समूह अथवा शुद्ध ब्रह्मरस नहीं।

किसी प्राचीन पण्डित ने ऐसा भी कहा है, कि—स्थायी भाव रस नहीं होता, किन्तु विभाव अनुभाव और व्यभिचारी भावों का समूह अथवा शुद्ध ब्रह्म ही रस है। यह इस लिये ग्राह्य नहीं है, कि—प्रथम कल्प में विभाव आदि तीन वस्तुओं में प्रथम दो वस्तुएं—सीता राम आदि विभाव और उन के कटाक्ष आदि चेष्टा रूप अनुभाव बाह्य पदार्थ हैं, और रस अध्यात्म (आत्मा के भीतर रहने वाला) वस्तु है उस की प्रतीति आत्मा के भीतर होती है, अतः उन को रस मानना अयुक्त है।

दूसरा हेतु इसका यह भी है, कि—जब रति आदि को रस मानते हैं, तो उस का विषय या आधार सीता और राम आदि विभाव हो जाते हैं। तथा जब उन विभावों को ही रस मान लेंगे, तो उन का विषय (आधार) क्या होगा? अर्थात्—इसी से उन को रस मानना अनुचित है। इसी प्रकार तीसरे चिन्ता आदि रूप जो व्यभिचारी हैं, उन को भी रस मानना अनुचित है। कारण वे यद्यपि अध्यात्म हैं, तथापि उन की बहुत काल तक स्थिति नहीं रहती, एवम् अपने से विरुद्ध हर्ष आदि व्यभिचारियों से बाधित भी हो जाते हैं। और रस वस्तु स्थायी तथा अतिरस्कृत रहती है। इसी से पूर्वोक्त मत त्याज्य है।

यद्यपि रस भी चित्त की वृत्ति स्वरूप ही है, इस से शीघ्र

विनाशी हैं, तथापि वासना रूप होने से सूक्ष्म रूप से बना ही रहता है । इस लिये यह स्थायी ही है ।

(च) रसानुभव ।

आइये पाठक महोदयो ! आप को रस के अनुभव की प्रथा दिखावें । रात्रि का समय है । हमारे साम्हने रङ्ग विरङ्गी कई लालटेनें जल रही हैं । उन में फूल पत्ती तथा मनुष्य आदि के चित्र भी दिखाई देते हैं । वहां काचके स्थल में अन्तःकरण को समझिये । एवम् उस के हरे पीले आदि रङ्गों के स्थल में रति आदि स्थायी भाव रूप रसों को, तथा उस के चित्रों के स्थान में राम आदि विभावों; उनकी चेष्टा आदि अनुभावों, और उन की चिन्ता आदि व्यभिचारियों को, तथा उस के भीतर जो ज्योति हैं, उस के स्थान में आनन्द मय चेतन आत्मा को समझना चाहिये । उन लालटेनों के ऊपर आवरण भी हैं, जो कभी यन्त्र वश से हट जाते हैं और कभी उन को ढांप लेते हैं । जब उन के ऊपर वह आवरण आ जाता है, तब वह प्रकाश वे रङ्ग तथा वे चित्र आदि कुछ भी प्रतीत नहीं होते, और जब वह दूर हो जाता है, तो वहां का वह सब कुछ प्रतीत होने लगता है । इस प्रकार अन्तःकरण रूप काच के ऊपर विक्षेप आदि मलों का आवरण रहता है । जिस समय काव्य आदि के श्रवण तथा दर्शन से रति आदि वासना का उद्बोध हो जाता है, तथा अदृष्ट आदि कारणवश अन्तःकरण के मल विक्षेप दूर हो जाते हैं, तो उस आत्मज्योति—जो सदा ही वहां जलती

रहती हैं—के सहारे से वे सभी वस्तुएं प्रतीत होने लगती हैं,—जो राम आदि विभाव और उन की रति आदि स्थायी भाव हैं।

यह यहां बड़े ध्यान से देखना होगा, कि—इस अन्तःकरण की लालटेन में जो विभाव आदि प्रतीत हो रहे हैं, वे-वे नहीं हैं, जो किसी त्रेतायुग आदि तथा स्थानविशेष में थे, बलकि ये उन से भिन्न और उन का जैसा प्रभाव रखने वाले अनिर्वचनीय हैं। उस प्रकाश में जो कुछ दिखाई दे रहा है, प्रकाश सहित सब 'रस' हैं। आवरण के भङ्ग होने की अवस्था में चैतन्य आनन्द स्वरूप आत्मा भी प्रतीत होता है। किन्तु रस पूर्वोक्त उस समष्टि का ही नाम हैं। यदि शुद्ध आत्मतत्व का ही नाम रस होता, तो ब्रह्मवेत्ता को भी रसिक कहा जाता। किन्तु ऐसा वास्तव में होता नहीं है।

(छ) आवरण और बीज।

आवरण। नागोजी भट्ट कहते है, कि—अखण्ड आत्मा में भी कल्पित आनन्दत्व और ज्ञानत्व दो धर्म रहते हैं। इन में कल्पित आनन्दत्व अंश पर आवरण है। ऊपर 'अखण्ड' पद से उस वस्तु से प्रयोजन है, जिस में भीतर से या बाहर से कोई दूसरी वस्तु दिखाई न दे (न हो)। इसी से उस में वास्तव में आनन्दत्व तथा ज्ञानत्व भी नहीं हैं, यह ज्ञातव्य है।

बीज। वे ही रहस्यवेत्ता आचार्य कहते हैं, कि—काव्य तथा

नाटक में सर्वत्र सहृदयता (रसिकता) के साथ काव्य का सुनना अथवा नाट्य का देखना रस की प्रतीति का बीज है।

(ज) रस का फलित स्वरूप।

'विभावादिसाहित्य विशिष्ट रत्याद्यवच्छिन्नाऽऽनन्दांशोरसः'

इस के समझाने के लिये हम फिर उसी लालटेन के दृष्टान्त को एक बार सामने लाते हैं। जैसे—हमारे अभिमुख श्याम वर्ण और कपोत वर्ण आदि कई प्रकार की लालटेनें जल रही हैं। हम पहिली लालटेन को देख रहे हैं। वहां उस लालटेन में प्रथम स्थान चित्र आदि का है, उस से आगे फिर श्याम वर्ण है, और उस के अनन्तर फिर ज्योति है। वहां पर जो काच है, वह स्वच्छ है और चित्रों तथा वर्णों को अपने में आश्रय देता है, तथा ज्योति (प्रकाश) का आवरण नहीं करता। वह ज्योति अपने प्रभाव से अपने उस मध्य स्थान में रहता हुआ ही काच रङ्ग और चित्रों को क्रम से पार करता हुआ हमारी दृष्टि से आ मिलता है। एवम् हमारी दृष्टि भी क्रम से उस ज्योति के साथ २ चित्र रङ्ग और काच को पार करती हुई ठेठ उस ज्योति के प्रधान स्थान तक पहुंच जाती है। यहां पर उक्त सब वस्तुएं अपने २ स्थान में ही स्थित हैं, और उन में ज्योति ही एक ऐसी वस्तु है, जो सब स्थानों में व्याप्त हुई प्रतीत होती है। वह जहां कहीं भी न हो, उसी की प्रतीति नहीं हो सकती। उस ज्योति में दो अंश हैं—एक आनन्दांश जिस को देख कर हमारी आत्मा में सुख का सञ्चार हो रहा है। और दूसरा

ज्ञानांश है, जिस के कारण वहां के सब चित्र आदि पदार्थ प्रकाशित हो रहे हैं। अब वहां पर अनुभव कीजिये, कि—हम को वहां प्रकाश दिखाई दे रहा है, किन्तु वह स्वतः स्वच्छ होने पर भी श्याम वर्ण के द्वारा श्याम ही दिखाई देता है। एवम् वहां के उन विशेष चित्रों के द्वारा वह चित्रित भी प्रतीत होता है। इन चित्रों तथा इस वर्ण के द्वारा जैसा हम को विशेष रूप से वह प्रकाश प्रतीत हो रहा है, उसी प्रकार उन विभाव आदि रूप चित्रों तथा श्याम वर्ण रूप रति भाव के द्वारा जैसा वह आनन्दांश प्रतीत हो रहा है, वह श्रृङ्गार रस है। इसी प्रकार अन्य श्वेत आदि वर्णों तथा उन के विशेष विभाव आदि रूप चित्रों के द्वारा जैसा २ आनन्दांश प्रतीत होता है, वह हास्य आदि रस है।

प्रयोजन यह है कि—संसार के सभी पदार्थ जो घट पट या रूप रस आदि रूप हैं, वे सब साक्षिभाष्य हैं। अर्थात्—ज्ञान शक्ति और आनन्द शक्ति वाले आत्मतत्व के अतिरिक्त सभी पदार्थ आविद्यिक जड़ (अचेतन) निरानन्द एवम् अप्रकाश स्वभाव हैं। उन सब का प्रकाश या भान आत्मा की ज्ञान-शक्ति से और उपादेयता (ग्राह्यता) आनन्द शक्ति से होती हैं। रूप रस आदि विषयों के द्वारा पूर्वोक्त लालटेन के दृष्टान्त के न्याय से उन के भीतर विद्यमान आत्मा की ज्ञानशक्ति से उन का प्रकाश (प्रतीति) होता है। और उसी आत्मा की आनन्द शक्ति से उन की उपादेयता होती है। यही न्याय काव्य

और नाट्य में है। प्रयोजन, उसी आत्मा या साक्षी की ज्ञान-शक्ति से अन्तःकरण में विभाव आदि व्यञ्जक और रति आदि उनका व्यङ्ग भी भान होता है। उन के द्वारा आनन्दांश के ऊपर से आवरण का भङ्ग हो जाने पर आनन्द अंश प्रतीत होता है। तथा वह अपने द्वारों के भेद से विभिन्न वर्ण के काच और उस के भीतर के प्रकाश के समान विलक्षण २ भी प्रतीत होता है, इसी से रस के नव (९) या दश (१०) भेद भी हुये हैं। उपर्युक्त आनन्दांश ही शोक आदि से जनित और दुःखमय करुण आदि रस के स्थल में भी उपादेय होता है। भाव यह कि—सांसारिक सभी विषयों में लोक की प्रवृत्ति आनन्द ही के लिये होती हैं, उसी प्रकार दुःखमय करुण आदि रसों में भी उसी आनन्दांश के लिये होती है। न कि—उन के दुःखांश के अनुभव के लिये।

(झ) रस के लक्षण में भरतसूत्र और उस की चार व्याख्याएं।

" विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः । "

(भरत)

(१) भट्ट लोल्लट प्रभृति। जो विभावों ललना उद्यान आदि आलम्बन उद्दीपन कारणों से स्थायी रति आदि भाव जनित (उत्पन्न) होता है। फिर अनुभावों = कटाक्ष भुजक्षेपण आदि कार्य्यों से प्रतीति योग्य होता है। और फिर व्यभिचारियों

निर्वेद आदि सहकारियों से पुष्ट होता है। वह मुख्यावृत्ति से राम आदि अनुकार्यों में रस है। तथा उन के रूप के अनुसन्धान से नर्त्तक में भी सामाजिकों को प्रतीत होने वाला रस है।

गोविन्द ठक्कुर इस की व्याख्या में समझाते हैं, कि-सूत्र में 'संयोग' शब्द सम्बन्ध का वाचक है। और वह सम्बन्ध तीन प्रकार का है। जैसे—उत्पाद्योत्पादक भाव, गम्यगमकभाव, और पोष्यपोषक भाव। ऐसे ही 'निष्पत्ति' शब्द का अर्थ भी तीन ही प्रकार का है। उत्पत्ति, अभिव्यक्ति और पुष्टि। अर्थात्—विभाव—ललना उद्यान आदि उत्पाद्योत्पादक भाव सम्बन्ध से रस को उत्पन्न करते हैं। अनुभाव कटाक्ष भुज-क्षेपण आदि गम्य-गमक भाव सम्बन्ध से रस को अभिव्यक्त (प्रतीति योग्य) करते हैं। और व्यभिचारी उत्कण्ठा आदि पोष्यपोषक भाव सम्बन्ध से रस को पुष्ट करते हैं।

नागोजी ने इस मत का सार इस प्रकार बताया है, कि-लौकिक सामग्री से राम आदि में ही रस उत्पन्न होता है; और वही रस उपनय अथवा अनुकृति के वश से सामाजिकों को नट आदि में भी विभाव आदि के साथ आरोपित प्रतीत होता है। लौकिक सामग्री से प्रयोजन मुख्य राम आदि तथा उनकी चेष्टा आदि से है। सामाजिकों को जो रस अब प्रतीत होता है, वह आरोप ज्ञान है। आरोप नाम अन्य वस्तु में अन्य वस्तु के धर्म की बुद्धि के करने का है।

(२) श्री शङ्कुक का मत और पूर्व मत में अरुचि । श्रीशङ्कुक का अभिप्राय है, कि-जिस में रति आदि स्थायी भाव होगा, उसी में रस होगा । और उसी को उसका अनुभव भी होना चाहिये । इस व्याप्ति के अनुसार सामाजिक में किसी प्रकार से भी रस का अनुभव प्राप्त नहीं । क्यों कि-मुख्य जो राम आदि विभाव हैं, जिन की वह मुख्य रूप से रति है, उन से भी ये भिन्न हैं, और जो उनका उपनय या अनुकरण करते हैं नट आदि, उन से भी ये भिन्न हैं । यदि कहा जावे कि-उन [रामा-दिकों] का ज्ञान मात्र ही रस के अनुभव का कारण है, तो शब्द मात्र से भी उन का ज्ञान होने से ही रस का अनुभव होना चाहिये । सर्वथा जब दूसरे प्रकार का ही उचित कारण कल्पित हो सकता है, ऐसी अवस्था में पूर्वोक्त आपत्ति जनक कल्पना करना कभी न्याय्य नहीं । यह उन की पूर्व मत में अरुचि का कारण हैं ।

उन का अभीष्ट रसका लक्षण । वे कहते हैं—कि स्थायी के विभाव आदिकों से अनुमाप्य-अनुमापक भाव सम्बन्ध से रस की निष्पत्ति = अनुमिति होती है । अर्थात्-पूर्व मत में जिस प्रकार विभाव आदि तीनों के रस के साथ पूर्वोक्त तीन सम्बन्ध स्वीकार किये हैं, और उसी प्रकार निष्पत्ति शब्द के भी तीन ही उत्पत्ति आदि अर्थ माने गये हैं, उनके स्थान में इनके मत में केवल तीनों विभाव आदिकों का रस के साथ एक ही अनुमाप्य-अनुमापक भाव रूप सम्बन्ध स्वीकार किया है । और वैसे ही निष्पत्ति

शब्द का भी एक ही अनुमिति रूप अर्थ माना है। इसका तात्पर्यार्थ यह है, कि—विभाव आदि तीनों रस के अनुमापक—अनुमान कराने वाले हैं, और रस उन का अनुमेय—अनुमिति कराने योग्य है। अर्थात्—विभाव आदिकों के द्वारा सामाजिकों को रस का अनुमिति ज्ञान होता है। इसका प्रतिपादन वे इस प्रकार करते हैं, कि—

लोक में चार प्रकार के ज्ञान प्रसिद्ध हैं—(१) सम्यक्—समीचीन—यथार्थ, (२) मिथ्या (३) संशय और (४) सादृश्य ज्ञान। अर्थात्—नियम विषया बुद्धि—जिसमें नियम प्रतीत हो, वह बुद्धि सम्यक् ज्ञान है। जैसे—

(१) 'रामएवायम्' (राम ही यह है)। 'अयमेवरामः' (यही राम है) यह बुद्धि।

यहां प्रथम वाक्य में जो नियम किया गया है, उस से कहने वाले का यह निश्चय है, कि—यह सामने वर्त्तमान पुरुष राम ही है, उस के अतिरिक्त कोई देवदत्त आदि नहीं है। एवम् दूसरे ज्ञान में वह अनुभव करता है कि—यही राम है, दूसरा नहीं। इस अनुभव में वह सामने विद्यमान पिण्ड ही में रामत्व को देखता है, दूसरे पिण्डमें नहीं। इसका भी अभिप्राय यह है कि प्रथम अनुभव में अभिमुख वर्तमान पिण्ड में रामत्व तथा देवदत्तत्व आदि अनेक धर्मों के प्रसङ्ग आने पर वह रामत्व को ही स्थिर करता है और दूसरे देवदत्तत्व आदि धर्मों को निषेध करता है। इसी प्रकार दूसरे अनुभव में एक रामत्व धर्म का

अनेक व्यक्तियों में प्रसङ्ग आने पर वह अभिमुख पिण्ड में ही रामत्व का निश्चय करता है, तथा दुसरी व्यक्तियों में उस के अभाव को ही देखता है सर्वथा 'वही यह है, तथा 'यही वह है' इन दो प्र-कारों को आकलित करने वाली बुद्धि सम्यक् या यथार्थ ज्ञान है।

(२) जिस का पीछे से वाध हो जाये, वह बुद्धि मिथ्या ज्ञान है। जैसे—'न रामोऽयम्" (यह राम नहीं) ऐसे उत्तर-काल में होने वाले वाधज्ञान के स्थल में 'रामोऽयम्' (यह राम है) ऐसी बुद्धि। अर्थात्—पहले किसी पुरुष में किसी सादृश्य को लेकर राम बुद्धि हुई और फिर उसी में विशेष धर्म के ज्ञान से 'यह राम नहीं है' ऐसा ज्ञान होता है; वहां वह प्रथम ज्ञान मिथ्या है।

(३)जिस बुद्धि में विरुद्ध दो कोटियें प्रतीत हों, वह संशय ज्ञान है। जैसे—'अयं रामो न वा' या 'यह राम है अथवा नहीं' ऐसी बुद्धि। अर्थात्—यहां यह ज्ञान अभिमुख वर्त्तमान पिण्ड में रामत्व धर्म के भाव और अभाव दोनों पक्ष रखता है, इसी से यह संशय ज्ञान है।

(४) और इसी प्रकार से जिस बुद्धि में दो वस्तुएं सदृश प्रतीत होती हैं, वह सादृश्य ज्ञान है। जैसे—'रामसदृशोऽयम्' या 'यह राम के सदृश है' ऐसी बुद्धि। अर्थात्—यहां राम और उसके सदृश दूसरे को भी पृथक् २ देखता है और उनकी समा-नता को भी; इस से यह सादृश्य ज्ञान है।

इन चारों प्रकार की लोक प्रसिद्ध प्रतीतियों से विलक्षण बुद्धि—जिस प्रकार बालकों को चित्र में तुरङ्ग घोड़े की बुद्धि हो उसके समान 'रामोऽयम्'—'यह राम है' इस बुद्धि से प्रथम नट राम दिखायी देता है। फिर उस में विभाव आदि तीनों लिङ्ग दिखायी देते हैं। क्योंकि—नट पहिले ही गुरु की शिक्षा से रोमांच आदि के प्रकट करने में अत्यन्त अभ्यास कर लेता हैं। जिससे उस को यह ख्याल नहीं रहता कि—मैं किसी का अनुकरण करता हूं, बलकि—उस समय अपने आपे को राम ही पाता है, तथा उसकी पूरी अवस्थाओं को अपने में उसके समान ही अनुभव करता रहता है, ऐसे अभ्यास और—

*"सेयं ममांगेषु सुधारसच्छटा सुपूरकर्पूरशला-
किकादृशोः ।
मनोरथश्रीर्मनसः शरीरिणी प्राणेश्वरी लोचन-
गोचरं गता ॥"

†"दैवादहमत्र तया चपलायतनेत्रया वियुक्तश्च
अविरलविलोलजलदः कालः समुपागतश्चायम्"

---

* वो यह मेरे अंगों में अमृत रस की छटा, अविच्छिन्न नेत्रों की कर्पूरशलाका, मन को शरीर धारिणी, मनोरथ लक्ष्मी प्राणेश्वरी दृष्टिगोचर हुई ॥

† दैववश मैं यहां चन्चल विस्तृत नेत्रवती (प्रिया) से वियुक्त हूं, और उधर यह गाढ़ा चपल काला मेघ आ उपस्थित हुआ ॥

इत्यादि काव्यों के अनुसन्धान के बल से अपने कार्य कौशल से वह कारणों, कार्यों और सहकारियों को प्रकट करता है। जिस से वे कृत्रिम होने पर भी सत्य विभाव आदिकों का कार्य देने लगते हैं, उन्हीं के द्वारा सामाजिकों को उन के रति आदि स्थायी भाव का अनुमान होने लगता है। यद्यपि इस समय वे नट में ही राम आदि की बुद्धि से रति आदि का अनुमान करते हैं, तथापि वस्तु के सौन्दर्य बल से जो उस में रसनीयता आती है, उसके कारण वह रति आदि दूसरों के अनुमेय से विलक्षण हो जाता है—सामाजिकों को यह ख्याल नहीं रहता कि—यह रति आदि हम दूसरों में अनुमान कर रहे हैं। ऐसे ही स्थायी रूप से वह प्रतीत होता हुआ अपने में अविद्यमान भी सामाजिकों को अपनी वासनासे चर्वित होता हुआ रस हो जाता है। प्रयोजन यह निकलता है कि—यद्यपि सामाजिक पहिले नट आदि में ही अनुमान से रति आदि का अनुभव करते हैं, जिस से कि—उनको अपने में रस की चर्बणा या आस्वादन नहीं होना चाहिये, तथापि वह वस्तुसौन्दर्य से वैसा उन्हें प्रतीत नहीं होता है। इस से वे भी रसका अनुभव करते हैं। एवम् नट भी यद्यपि दूसरों का अनुकरण ही करते हैं, तथापि उनकी शिक्षा और काव्याभ्यास उन्हें ऐसा बना देता है, कि—वे अनुकृति के समय अपने अनुकर्त्तृत्व का अनुसन्धान नहीं रखते हैं। इसी से उन को भी अपने में रस की चर्वणा होती है।

प्रथम मत से इस की यह विलक्षणता है, कि—पूर्व मत में

दूसरों की सम्पत्ति को दूसरों में ही देखते हैं, और उन के अनुकरण करने वालों में भी तद्रूपता का अनुसन्धान कर के देखते हैं। किन्तु अपने में उसे नहीं देखते हैं। प्रयोजन यह कि—दूसरों में उन की सम्पत्ति को देखकर झुलसने तथा आत्मावमान के अतिरिक्त देखने वालों को कुछ प्राप्त नहीं होता। सुतराम् आत्मा में आनन्द का अनुभव तभी होता है, जब उस सामग्री को अपने में देखें। इसी प्रकार दूसरे मत में पूर्वोक्त रीति से सामाजिकों को तथा नटों को भी रस का अनुभव होता है, और वह किसी सामग्री से किसी प्रकार उन के आत्मा में भी आही जैसा जाता है।

(३) भट्टनायक का मत। भट्टनायक कहते हैं, कि—यह भी मत हृदय को संतुष्ट करने वाला नहीं है। क्योंकि—प्रत्यक्ष ज्ञान ही चमत्कारी है, किन्तु अनुमिति ज्ञान (अनुमान) नहीं। अर्थात्—अनुमान ज्ञान किसी वस्तु का भी हो, उस से प्रत्यक्ष ज्ञान के समान आनन्द नहीं होता। इस कारण लोक-प्रसिद्धि को तिरस्कार करके न्यारी कल्पना करने में प्रमाण नहीं। जब कि—सूत्र की दूसरे प्रकार की भी व्याख्या सम्भव है।

वे कहते हैं कि—रस न नट में ही स्थित हुआ प्रतीत होता है, अथवा अनुमति होता है, और न राम में ही स्थित हुआ प्रतीत होता है, अथवा अनुमित होता है, और न सामाजिकों को अपने ही में स्थित हुआ व्यक्त होता है। अपितु विभावादिकों

के साथ भोज्य भोजक भाव सम्बन्ध से रस की निष्पत्ति=भुक्ति होती है। इस मत में उक्त भरत सूत्र के संयोग शब्द का भोज्य भोजक भाव सम्बन्ध अर्थ है और निष्पत्ति शब्द का भुक्ति (भोग) अर्थ है।

इसका अभिप्राय यह है कि—यदि नट तथा रामादि में वर्तमान रस का विभावादिकों से सामाजिकों को अनुमान ज्ञान माना जावे तो उस से चमत्कार का अभाव रूप दोष पहिले ही कहा जा चुका है। यदि उन्हींमें रस की उत्पत्ति मानते हैं, तो अनित्यत्व दोष आता है। इसके अतिरिक्त इन दोनों पक्षों में यह भी दोष है कि—अन्य आत्मा में स्थित रस का अन्य आत्माओं में अनुभव होना असम्भव है। इसी प्रकार विभावादिकों से सामाजिकों या दर्शकों के आत्माओंमें व्यक्त (प्रकाशित) होना भी सम्भव नहीं। क्योंकि—अन्धकार में रखे हुये घट आदि पूर्व सिद्ध द्रव्यों का दीपक से भान ही होता है, किन्तु दीपक उन्हें अन्धेरे में उत्पन्न भी नहीं करता है। इसी प्रकार विभाव आदि व्यञ्जक तभी सामाजिकों के आत्माओं में रस को व्यक्त कर सकते हैं, जब कि—उन के आत्माओं में पहले से ही रस विद्यमान हो। यहां पर विभाव आदि के साथ रस का वैसा भी व्यङ्ग्य—व्यञ्जक भाव सम्बन्ध है, जैसा कि—दीपक और घटादि द्रव्यों का होता है। यदि कहा जावे कि—सीता आदि के विषय में जो राम आदि की रति है और जो उन्हीं के आत्मा में स्थित है उस रति आदि भाव की प्रतीति सभ्यों को

आत्म गतत्वेन होती है, तो लज्जा और पातकित्व आदि अनेक दोषों की आपत्ति होगी, और रस की प्रतीति का भ्रमत्व भी होगा। जिसके कारण भ्रमोत्पादकता काव्यों को आवेगी। और उसी से वे त्याज्य भी होंगे। ऐसे ही सभास्थ ,जनों के आत्माओं में रस की उत्पत्ति भी कही नहीं जा सकती। क्यों कि—उस के उत्पादक सीता आदि आलम्बनों का सामीप्य नहीं जिस से कि—कार्य की उत्पत्ति के स्थान में कारण की विद्यमानता चाहिये। तथा इस में सीतादिकों का जो आराध्यत्व (पूज्यत्व) ज्ञान है, वह प्रतिबन्धक भी है और रसकी कार्यता भी आती है। सर्वथा पूर्व मतों के अनुसार सभ्यों को रसानुभव सिद्ध नहीं होता। इससे हमारे मत के अनुसार विभावादिकों से भोज्य भोजक भाव सम्बन्ध के द्वारा सभ्यों को भोगात्मक रसानुभव मानना चाहिये। अर्थात्—भोग पक्ष में भोज के अलौकिक होने से ही पूर्व मतों में आनेवाले कोई दोष नहीं आते। हां यदि कहा जावे कि—दूसरों ही में रति आदि स्थायी भाव स्थित है, तो दूसरों में उस रति आदि का उपभोग कैसे होगा ? इस के लिये हम (भट्ट ना०) कहते हैं कि काव्य का आत्मा या स्वरूप शब्द है। इस के तीन व्यापार हैं अभिधा भावकत्व और भोजकत्व, उन में भी अभिधा दो प्रकार की होती है। एक निरन्तर (व्यवधान रहित) अर्थ में रहने वाली और दूसरी सान्तर अर्थ में रहने वाली है। भावकत्व नाम साधारणी करण का है। इस व्यापार के द्वारा विभाव आदि और स्थायी

भाव ये सब साधारण रूप से प्रतीत होने लगते हैं। साधारणी करण इन का यही है कि—सीता आदि विशेष रूपों के स्थान में सामान्य रूप से कामिनी आदि प्रतीत होने लगते हैं। नागो जी कहते हैं, कि—यहां अपने २ रसों के आलम्बन विभावत्व आदि रूप से प्रतीत होते हैं, कहना युक्त है। तत्रापि जो रति आदि स्थायी भाव तथा कटाक्ष आदि अनुभाव प्रतीत होते हैं, उन में सीता राम आदि आलम्बन विभावों का सम्बन्ध प्रतीत नहीं होता है। (यह उपाय पूर्वोक्त पातकित्व आदि के बचाने का हैं) पिछले दोनों व्यापार (भावकत्व और भोजकत्व) नाट्य में भी रहते हैं। इस प्रकार से काव्य और नाट्य में दूसरे व्यापार से विभाव आदि पूर्वोक्त रीति से साधारण बन जाते है, और फिर तीसरे व्यापार के द्वारा उन्हीं साधारण रूप विभाव आदिकों से साधारण रूप में स्थित रति आदि स्थायी भाव प्रतीत होता है। अथवा उस का भोग होने लगता है। तथा भोग नाम सत्व गुण के उद्रेक से जो आनन्द प्रकट होता है, तत्स्वरूप—तथा जिस का अपने (सभ्य) से भिन्न कोई आलम्बन नहीं है, ऐसी संबिद (विज्ञान—अनुभव) है, जो कि—लौकिक सुखानुभव से विलक्षण हैं। सत्व रज और तम इनके उद्रेक से क्रम से सुख दुःख और मोह प्रकाशित होते हैं। उद्रेक नाम अपने से भिन्न दो गुणों का तिरस्कार कर के अपना प्रादुर्भाव करना। इस रीति से यहां रजो गुण और तमोगुण का तिरस्कार कर के सत्व गुण का प्रादुर्भाव सत्व का उद्रेक

है। उसी का स्वभाव है कि—वह आनन्द का प्रकाश करे। यह व्याख्या भट्ट नायक की सांख्यशास्त्र के सिद्धान्तानुसार है।

नागो जी यहां कुछ शब्दों का अर्थ करते हैं:—

(१) आनन्द। सत्वगुण से जनित चित्त की वृत्ति-विशेष रूप।

(२) भोग। पुरुष में पूर्वोक्त चित्त की वृत्ति का प्रतिबिम्ब पड़ता है, उस प्रतिबिम्ब से जो वहां आकार होता है, वही आकार सुख का है और उस सुख का जो आकार है, वही आकार संविद या ज्ञान का है। एवम् वह ज्ञान ही वहां भोग पद से ग्राह्य है। अर्थात्—सांख्य मत में जैसी वृत्ति का प्रतिबिम्ब पुरुष या आत्मा में पड़ेगा, वहां उसी वृत्ति के समान आकार होगा, एवम् वहां जिस वृत्ति की जो समानाकारता है, वही उस के विषय का ज्ञान अथवा भोग है।

(३) भोजकत्व। जिस व्यापार से रजो गुण और तमो गुण का तिरस्कार हो, आनन्दांश के आवरण का भङ्ग हो, और विषयान्तर का तिरस्कार हो, वह शब्द का भोजकत्व व्यापार है।

इन उपर्युक्त पदार्थों के ज्ञान से यह लाभ उठाना चाहिये कि—आत्मा और अन्तः करण दो दर्पण हैं, उन में प्रथम आत्म वस्तु सदा स्वच्छ है और अन्तःकरण कारण वश स्वच्छ होता है। तथा अन्तः करणमें जब तक रजोगुण या तमो गुण का प्राधान्य

रहता है, तब तक वह मलिन रहता है, और जब उस में सत्व गुण का प्राधान्य आता है तभी वह स्वच्छ होता है। इस स्वच्छता के लिये पूर्वोक्त भोजकत्व व्यापार ही सामग्री है। अस्तु उस स्वच्छता के समय श्रवण या दर्शन से जिन वस्तुओं की अन्तःकरण पर छाया पड़ती हैं, यही आकार उस का हो जाता है और उस के अभिमुख में जो दूसरा आत्म रूप स्वच्छ दर्पण विद्यमान है, उस में भी उस अन्तःकरण रूप दर्पण की छाया आ जाती है, तथा वही ज्ञान या अनुभव अभिप्रेत है। यही प्रकार काव्य और नाट्यों में भी रत्यादि स्थायी भावों की चर्वणा या भोग का हैं। इस प्रकार भट्ट नायक के मत में सर्व प्रकार से योग क्षेम युक्त रस का लक्षण सिद्ध होता है।

(४) (अ) श्रीमदाचार्य अभिनवगुप्तपाद का मत। अभिनव गुप्त पादाचार्य कहते हैं कि—भट्ट नायक जो शब्द के भावकत्व और भोजकत्व रूप दो व्यापारों की कल्पना करते हैं, इसमें कोई प्रमाण नही है। इस के अतिरिक्त यह भी है कि—'निष्पत्ति' शब्द का अर्थ जो भोग रूप करते हैं, वह भी ज्ञान से अतिरिक्त कोई वस्तु सिद्ध नहीं होती, इस से निष्पीड़ित होकर वह अर्थ या मत अन्त में अभिव्यक्ति पक्ष ही में आ गिरता हैं। इस लिये यह मत भी समीचीन नहीं है।

अभिनवगुप्तपाद कहते हैं—'स्थायी भावों के विभाव आदिकों के साथ व्यङ्ग्य व्यञ्जक भावरूप सम्बन्ध से अथवा विभावादिकों को ही परस्पर मिलने से रस की निष्पत्ति—अभिव्यक्ति होती है'—यह सूत्र का अर्थ है।

(आ) अभिनवगुप्त के मत में प्रकृत पदार्थों का महत्त्व ।

(१) सामाजिक। यहां 'सामाजिक' पद से उन मनुष्यों का ग्रहण है जो काव्य के श्रोता तथा नाट्य के द्रष्टा हैं। उन में इन के मत से ऐसे सामाजिकों को रसानुभव होता है; जो लोक में प्रमदाओं तथा पुरुषों की चेष्टा आदि से उन की परस्पर की रति आदि के अनुमान में बड़े दक्ष हों—चेष्टा आदि से जिन को तत्काल ही उन की रति आदि का अनुमान हो जाता हो।

(२) विभावादि। इस मत में विभाव अनुभाव आदि में कारणता आदि धर्म भी नहीं रहते और उन में उन का विभावन आदि व्यापार भी रहता है, इस लिये वे अलौकिक विभाव आदि नाम से व्यवहार करने योग्य हैं। लोक में जिन का परस्पर कार्य कारण भाव होता है, उन में कारण का नाश होने पर भी कार्य का नाश नहीं होता। जैसे कुलाल आदि घट के कारण हैं, उन के नाश हो जाने के पीछे भी उत्पन्न घट नष्ट नहीं होता, किन्तु—यहां विभाव आदि के विना रस नहीं रहता। तथा लोक में जो कारण नहीं है, वह कार्य को उत्पन्न नहीं करता, किन्तु यहां कारणत्व आदि के विना भी वे अपना विभावन आदि कर्म करते हैं। इसी से काव्य नाट्य के विभा-

वादि लौकिक विभावादि से विलक्षण होने के कारण इन्हें अलौकिक कहना उचित ही है।

इस के अतिरिक्त यहां जो विभाव आदि हैं, इन में सामाजिकों को 'ममैव—एते' (मेरे ही ये हैं) 'शत्रोरेव-एते' (शत्रु के ही ये हैं) 'तटस्थस्यैव-एते' (तटस्थ के ही ये हैं) इन में से किसी प्रकार के भी स्वीकार के नियम का अध्यवसाय नहीं होता, और 'न ममैव-एते) (मेरे ही ये नहीं है) 'न शत्रोरेव-एते' (शत्रु के ही ये नहीं हैं) 'न तटस्थस्यैव-एते' (तटस्थ के ही ये नहीं हैं)ऐसा कोई परिवर्जन के नियम का भी अध्यवसाय (ज्ञान) नहीं है। इसी से ये साधारण रूप से प्रतीत होते हैं।

यहां स्वीकार और परिहार में आत्मा शत्रु और तटस्थ तीन पक्ष ही दिखाये हैं, किन्तु मित्रपक्ष का उपप्रदर्शन नहीं कराया है। इस का कारण यही है कि मित्र आत्मा ही है, इससे आत्मा के अन्तर्गत आजाने से पृथक् नहीं दिखाया।

पक्षान्तर। अथवा जहां 'अमुकस्यैवैते' (अमुकके ही ये हैं) ऐसे अवधारण या नियम के बिना'अमुकस्य' (अमुक के) ऐसी प्रतीति होती है, और मेरा नहीं हैं, ऐसा ज्ञान नहीं होता, वहां स्वकीय या अपने जानने का जो प्रयोजन होता है सिद्ध हो जाता है। कारण किसी वस्तु के ज्ञान से जो आनन्द' लाभ होता है, उसके दो ही ज्ञान प्रतिबन्धक होते हैं,एक यह कि यह देवदत्त का ही है, और दूसरा यह कि-यह मेरा नहीं। जब ये दोनों

ज्ञान न हों उस समय अनुभवी को वहां आनन्दानुभव में कोई प्रतिबन्धक नहीं रहता। अथच आनन्दानुभव का कारण वस्तु ज्ञान वहां विद्यमान है ही। सुतराम् कारण के होने और प्रतिबन्धक के न रहने से ही सर्वत्र कार्य की उत्पत्ति होती है। अतः वहां पर 'मेरा है' ऐसा स्वीयत्व का ज्ञान न रहने पर भी तथा 'देवदत्त का यह है' ऐसा ज्ञान होने पर भी आनन्दानुभव हो जाता है। अर्थात्-पूर्वोक्त अवस्था में स्वीयत्व ज्ञान न रहने पर भी उस का प्रयोजन निकल जाता है, चाहें परकीयत्व ज्ञान बना भी रहे। क्योंकि—परकीयत्व ज्ञानसे पूर्वोक्त नियम के अध्यवसाय के विना उस से अतिरिक्त के सम्बन्धाभाव को सूचना नहीं मिलती। इसी से वह प्रतिवन्धक नहीं होता। इसी प्रकार काव्य और नाट्य मेंविभाव आदिकों में सम्बन्धि विशेष का ज्ञान नियम ज्ञान के विना बना भी रहे, तो आनन्दानुभव होता ही रहता है। प्रयोजन यह कि उक्त रीति से सम्बन्धि विशेष का परिज्ञान रहने पर भी सामाजिकों को विभावादिकों में साधारण्य का ज्ञान बना ही रहता है जिस की रस चर्वणा में अत्यन्त आवश्यकता है।

इसी से जो किसी ने कहा था कि—संसर्ग (सम्बन्ध) के बोध में सम्बन्धी प्रतीत नहीं होता किन्तु पदार्थके स्मरणकाल में ही होता है, यह अनुभव विरोध से तथा विचार-क्षम न होने से त्याज्य है।

यहां नागोजी इस प्रकार तत्व का परिदर्शन कराते हैं,

कि—राम सीता आदि पदों वाले काव्यों में पहिले शक्ति आदि सम्बन्ध से जो शब्द जनित बोध होता है, उस में विशेष रूप से प्रतीति होने पर भी अनन्तर व्यञ्जना वृत्ति से पूर्वोक्त साधारण रूप से विभावादिकों की उपस्थिति होती है, उस समय सामाजिकों को अपने २ आत्मा में ही स्थित रति आदिका अनुभव या चर्वणा होती है। तथा इस प्रकार से काव्य आदि में जब तक 'यह राम है' 'यह सीता है' ऐसी बुद्धि रहती है, तब तक चमत्कार नहीं होता, इस में सहृदय पुरुषों का अनुभव ही प्रमाण है। इसी से काव्य श्रवण आदि की दशा में अपना और विराना प्रतीत नहीं होता, यह सहृदयों का संमत है।

(३) दो वासनाएं। वासना यहां दो प्रकार की ली गई है—एक अनुभव जनित और दूसरी स्वाभाविकी। अनुभव जनित का यह अभिप्राय है, किसी ने इस जन्म में या जन्मान्तर में अपनी कान्ता आदि में कभी रति आदि का अनुभव किया है, तो उस अनुभव से उस के आत्मा या अन्तःकरण में 'एक संस्कार उत्पन्न हो जाता है, जिस के कारण समयान्तर में उसी के समान किसी वस्तु के देखने तथा सुनने से वह संस्कार जाग आता है तथा उसे वैसा ही कुछ अनुभव होने लगता है, मानों कान्ता आदि उसी प्रकार सब विद्यमान हैं और वह उस का लाभ उठा रहा है। ऐसे संस्कार को वासना या उस अनुभव का सूक्ष्म रूप भी कहते हैं। तथा यही वासना या

संस्कार विभाव आदि अभिव्यञ्जकों से अभिव्यक्त या प्रकट हुआ हुआ रस कहलाता है ।

इस वासना के स्वीकार करने का यह प्रयोजन भी है कि जिन को कभी रति आदि भाव उत्पन्न ही नहीं हुये, ऐसे मनुष्यों को तद्विषयक वासना के अभाव से रस का अनुभव नहीं होता । और इसी कारण से शृङ्गारियों को ही शृङ्गार रसका अनुभव होता है और निर्वेद स्वभाव वालों को ही शान्त रस का अनुभव होता है, ऐसा २ भी अनुभव किया जाता है ।

दूसरी वासना स्वाभाविकी है । यह वासना कोई पण्डितों की पहली वासना के सहकार के लिये अभिमत है । उसका कारण पूर्व कालिक रति आदि का अनुभव नहीं, किन्तु वह किसी अदृष्ट या सुकृत से ही उत्पन्न होती है । इस का प्रयोजन यह है, कि—इस के बिना मीमांसक वैयाकरण आदिकों को शृङ्गारी होने पर भी रसानुभव नहीं होता । सुतराम् रसानुभव के लिये रत्यादि वासना तथा स्वाभाविकी वासना दोनों का ही होना आवश्यक है ।

हमारी समझ में दूसरी वासना की कल्पना में विशेष महत्व की बात नहीं है । क्योंकि-जिस रसिक को जिस काव्य में पहिले रसानुभव हुआ है, उसी काव्य में कदाचित् उसी को रसानुभव नहीं होता है, तो वहां उन को कोई चित्त-व्यासङ्ग आदि प्रतिबन्धक ही बताना होगा ! एतावता जहां २ रसानुभव होता है, वहां प्रतिबन्धकाभाव को ही प्रथम वासना के

साथ कारण मानने से सब योग क्षेम हो जाता है। फिर मीमांसक आदिकों में रसानुभव के अभाव के लिये प्रतिवन्धक की हेतुता को परित्याग कर के अतिरिक्त वासना की कल्पना का प्रयास वृथा ही प्रतीत होता है। यद्यपि यहां प्रश्नोत्तर का विस्तार और भी किया जा सकता है, तथापि प्रकरणान्तर के साम्य से यहां की वक्तव्य युक्तियां पण्डितों को प्रसिद्ध ही हैं, उसी से उनका उल्लेख करना हम यहां उचित नहीं समझते हैं।

(४) स्थायी भाव या रस। पाठकों ने यह समझ लिया होगा कि जिस प्रकार नवीन मिट्टी के शराब आदि पात्र में पहले गन्ध रहता हुआ भी अव्यक्तता अवस्था के कारण प्रतीत नहीं होता है और उस में जल का संयोग होते ही उस का वह गन्ध तत्काल ही व्यक्त हो जाता है। अथवा काष्ठ में जिस प्रकार पहिले अग्नि विद्यमान रहता हुआ भी प्रतीत नहीं होता और संघर्षण से उस का वहीं आविर्भाव हो जाता है, तथा अपने प्रकाशन आदि सब कार्यों को करने लगता है, उसी प्रकार पुरुष की आत्मा में रति आदि स्थायी भाव पूर्वानुभव के अनुसार अव्यक्त या दवा हुआ रहता है, और समय पाकर काव्य के श्रवण तथा नाट्य के दर्शन से जो उस के अन्तःकरण में पूर्वोक्त प्रकार के अलौकिक विभाव आदि आविर्भूत होते है, उन से वही आदि भाव उद्बुद्ध हो जाता है, तथा तद्विषयक आनन्दानुभव होने लगता है, उस अवस्था में जो वह स्थायी भाव है, रस पद का वाच्य हो जाता है। उससे पूर्व उसका नाम रस नहीं होता, और

पूर्व काल में जब कभी उस को कान्ता आदि में रति आदि का अनुभव हुआ था, उस काल के भी उस रति आदि भाव का नाम रस नहीं है। कारण वह लौकिक उपायों से उत्पन्न हुआ है, और यहां पहिले से सूक्ष्म रूप से अन्तःकरण में विद्यमान रहता हुआ विभाव आदिकों से अभिव्यक्त हुआ ही रस कहलाता है। सुतराम् यहां स्थायी भाव और रस का बीज-अङ्कुर का जैसा अन्तर है। अथवा सूक्ष्म तथा स्थूलरूपसे ही अन्तर है। वास्तव में ये दोनों एक ही तत्व हैं।

५) विभाव आदिकों के समान स्थायी भाव भी साधारण।

कोई ऐसी आपत्ति करते हैं कि विभाव अनुभाव और व्यभिचारी इन तीनों का साधारण मानना तोइस कारण आवश्यक हैं कि—ये अपनी साधारणता के बिना सामाजिकों के आत्मा में रति आदि स्थायी भाव की व्यञ्जना नहीं कर सकते, किन्तु रति आदि स्थायी भाव साधारण नहीं हो सकता। इस का कारण यह है कि—यह अपनी २ स्त्री आदि के विषय में ही होता है।

यद्यपि विपक्षियों के मत में असाधारणता रस की प्रतीति में विरोध नहीं करती हैं जैसा कि—विभावादि वर्णन में सिद्ध किया गया है। तथापि इस अंश में सहृदय पुरुषों का सम्वाद न मिलेगा—उनका इस विषय में मतैक्य न होगा। अर्थात्—सहृदय पुरुष स्थायी भाव के भी साधारणता के पक्षपाती हैं,

किन्तु उपर्युक्त स्थिति इस के विपरीत है। प्रयोजन यह कि—इस अंश में उन के पक्ष में सहृदयों का सम्वाद ही बड़ा दोष है। क्योंकि—सर्व सम्मत रस की अलौकिकता का प्रमाण सहृदयों का सम्वाद ही है, अतः उस की उपेक्षा करना अशक्य है।

इसका उत्तर वे यह देते हैं कि—रस के जो आविर्भाव करने वाले विभावादि उपाय हैं, उनमें रस के प्रकट करने का जो बल है वह उन की साधारणता ही हैं, वह अपने स्वाभावानुसार रस के अनुभव काल में स्थायी भावों में जो विशेष २ विषयता या अपनी स्त्री आदि की विषयता है, उस को नहीं आने देता है—विशेष अंश पर अज्ञान का परदा पड़ जाता है क्योंकि—कारण अपने सदृश ही कार्य को उत्पन्न करता हैं। जैसे श्वेत तन्तुओं से श्वेत पट और कृष्ण तन्तुओं से कृष्ण पट की उत्पत्ति होती है। अतः साधारण उपाय साधारण ही स्थायी भाव को व्यक्त करते हैं। इसलिये विशेष के अज्ञान वश से प्रमाता पुरुष को जो भाव उस समय में व्यक्त होता है वह वेद्यान्तर (वस्त्वन्तर) के सम्पर्क से शून्य होता है—उसमें दूसरा विषय या वस्तु कोई नहीं भासता है, जो उसकी साधारणता को नष्ट करे या उसके आस्वादन में विमुखता लावे। इसलिये सिद्धान्तियों के मत में उक्त असाधारण्य का दोष नहीं है। इस प्रकार प्रकृतमत सकल सहृदय संवादी और स्थायी भाव की साधारणता का ही पक्षपाती है।

स्वाकार से रस की अभिन्नता । जिस प्रकार दर्पण के सामने कोई वस्तु है और उस की छाया या प्रतिबिम्ब उस दर्पण पर आता है, तो वहां पर जब उस वस्तु की अपेक्षा को त्याग कर केवल दर्पण ही पर ध्यान देते हैं, तब वहां वह आकार उस दर्पण का ही प्रतीत होता है, उससे अलग वहां का प्रतीत होने वाला कुछ भी उससे अलग नहीं दिखायी देता । यद्यपि वह प्रतिबिम्ब अनित्य है, जब उसका बिम्ब उस दर्पण के अभिमुख से हट जायगा उस समय वह न रहेगा, तथापि वह उस समय दर्पण की ही विभूति तथा उसी का स्वरूप बना रहता है, उसी प्रकार आत्मा का स्वरूप ज्ञान है, वह दर्पण के समान स्वच्छ है, उसमें जो वस्तु प्रतीत होती है, दर्पण के प्रतिबिम्ब के समान उसी का आकार बन जाती है—जब तक कोई वस्तु प्रतीत होती है, तब तक आत्मा तदाकार प्रतीत होता है; इसी न्याय से रति आदि स्थायी भाव रस तथा भावकी अवस्था में आत्मा के आकार से भिन्न होने पर भी अभिन्न जैसा प्रतीत होता है।

स्वाकार से अभिन्न रस की गोचरता । न्याय शास्त्र के मत में ज्ञान विषयी है, और घट आदि जो उस में भान होते हैं, विषय हैं । सुतराम् ज्ञान और उसका विषय भिन्न २ वस्तु हैं । इसी प्रकार ज्ञान को विषय करने वाला ज्ञान भी अपने विषय भूत ज्ञान से पृथक् है । उसका नाम उक्त शास्त्र में अनुव्यवसाय है । जैसे—'घट' ऐसा ज्ञान घट विषयक-ज्ञान है । और मैं घट को जानता हूं—ऐसा ज्ञान घट विष-

यक ज्ञान विषयक है—यह ज्ञान घटके ज्ञान को विषय करता है, तथा अनुव्यवसाय कहलाता है। इसके अनुसार यहां यह प्रश्न उपस्थित होता है कि—जब पूर्वोक्त प्रकार से रस ज्ञान स्वरूप ही है, तो रस ज्ञान से अभिन्न होने के कारण विषय रूप प्रतीत न होना चाहिये।

इस का उत्तर यह है कि—वेदान्त शास्त्र के मत में जिस प्रकार ज्ञान में घट आदि पदार्थ प्रतीत होते हैं, उसी प्रकार ज्ञान में स्वयम् ज्ञान भी प्रतीत होता है। अर्थात्—'यह घट हैं' यह ज्ञान और 'मैं घट को जानता हूं' यह ज्ञान दोनों एक ही हैं—जहां 'यह घट हैं' ऐसा ज्ञान है, उसी के अन्तर्गत 'मैं घट को जानता हूं' यह ज्ञान भी आ जाता है। सुतराम् जिस प्रकार सूर्य घट पट आदि पदार्थों को प्रकट करता है उसी प्रकार अपने को भी आप ही प्रकाशित करने में समर्थ है, उस के लिये उसे किसी दूसरे प्रकाशक की अपेक्षा नहीं है। उसी प्रकार ज्ञान भी स्वप्रकाश स्वभाव हैं, वह अपने प्रकाश के लिये दूसरे ज्ञान की अपेक्षा नहीं रखता। यही स्वप्रकाश मत है, तथा यही मत अभिनव गुप्तपाद का भी है। प्रयोजन यह कि—रस ज्ञानस्वरूप होने पर भी स्वप्रकाश मत में अपने आप में अपना आप भी प्रकाशित होता है। मतः अपनी ज्ञान स्वरूपता में उस की अविषयता का प्रश्न नहीं आता।

(६)

रति आदि स्थायी भाव के साथ सुखानुभव रूप रस की प्रतीति।

यद्यपि जैसी रीति दिखाई गई हैं, उस से यही समझा गया है कि—आत्मा ज्ञान स्वरूप है, उस में रति आदि तदाकार होकर प्रतीत होते हैं, तथापि रस का स्वरूप सुख है और रति आदि कुछ और वस्तु हैं, इससे रस का अनुभव नहीं बताया गया ?

इस का उत्तर यह है कि—पहिले कहा गया है, आत्मा के ज्ञान और सुख दोनों ही स्वरूप हैं, तथा वह स्वप्रकाश रूप हैं, अतः जिस समय जिस सामग्री से ज्ञान स्वरूप भासने लगता है, उस समय उसी सामग्री से आनन्दांश भी भान होने लगता है, उस के प्रकाश या अनुभवके लिये पृथक् सामग्री अपेक्षित नहीं हैं।

हां एक बात अवश्य है कि—यद्यपि आनन्दांश के अनुभव की सामग्री वही हैं, जो ज्ञानांश के अनुभव की है, तथापि उसीमें से कोई ही सामग्री ऐसी है, जिस से आनन्दाँश के ऊपर से आवरण हट जाता हैं और उस की प्रतीति या चर्वणा होने लगती हैं। अर्थात्—काव्य तथा नाट्य में कोई वक्ता की ध्वनि या श्रवणीय अथवा दर्शनीय वस्तु की सुन्दरता, या कोई वर्णना अथवा कोई वेष; या कोई श्रोता तथा द्रष्टा की भावना विशेष

से अचानक ही आनन्दानुभव होने लगता है। सर्वथा जिस प्रकार आमके फल की मधुरता के अनुभव काल में मिठाई और आनन्द दोनों एक ही हो जाते हैं,उसी प्रकार रति आदि विषयक ज्ञान और सुख का भान जब होता है, वह एक ही ज्ञान या एक ही अनुभव या एक हो चर्वणा है ।

(उ) समस्तार्थ। प्रमाता या अनुभव करने वाले पुरुष को साधारण भाव से अपने आकार के समान अभिन्न होकर भी रति आदि स्थायी प्रतीत होता है। जब तक उस की चर्वणा या अनुभव होता है, तभी तक उस की स्थिति हैं। चर्वणा के नाश हो जाने पर उस का नाश हो जाता है। एवम् चर्वणा की भी अवधि विभावादि है, उस के अभाव में चर्वणा भी निवृत्त हो जाती हैं। एवम् विभावादि निवृत्ति से चर्वणा की निवृत्ति और चर्वणा की निवृत्ति से स्थायी की निवृत्ति होती है। ऐसा स्थायी भाव पान के रस के समान विभाव आदि सब उपायों के साथ एकीभूत होकर चर्वित होता हुआ अभिमुख जैसा स्फुरण करता हुआ (प्रतीत होता हुआ) हृदय को प्रवेश करता हुआ जैसा सब अङ्गों को आलिङ्गन करता हुआ जैसा, अन्य सब विषयों को छिपाता हुआ जैसा, ब्रह्मानन्द के आस्वादन को अनुभव कराता हुआ जैसा, अलौकिक चमत्कार का करने वाला शृङ्गार आदि रस होता है। और वह कार्य (जन्य) नहीं है। क्योंकि विभाव आदि के नाश होने पर भी उस का नाश नहीं होता। एवम् वह ज्ञाप्य या

अनुमेय भी नहीं है। क्योंकि सिद्ध या प्रत्यक्ष की अनुमिति नहीं होती। अपितु विभाव आदिकों से व्यक्त होकर चर्वणीय या मानस प्रत्यक्ष से अनुभवनीय है।

यदि कोई ऐसी आपत्ति करे कि—कारक और ज्ञापक से अन्यत्र वह कहां देखा जाता है। तो इस का उत्तर यही है कि—कहीं नहीं। अलौकिकता की सिद्धि के लिये यह भूषण हैं, किन्तु दूषण नहीं।

(ऊ) रसकी कार्यता और प्रत्येयता।

यद्यपि रस सूक्ष्म रूप से स्थायी नित्य है, तथापि जिस प्रकार दीपक के जलने के साथ घट आदि प्रतीत होने लगते हैं, और उस के बुझने पर अन्धकार में लीन हो जाते हैं, उसी प्रकार रस विद्यमान रहता हुआ भी अपनी चर्वणा की उत्पत्ति के साथ उत्पन्न जैसा और उस के नाश के साथ नष्ट जैसा हो जाता है, इस रीति से उस को कार्य भी कहा जा सकता है। वास्तव में वह उत्पत्ति चर्वणा की ही है, वह रस में प्रतीत होती है। यह रस की औपचारिक उत्पत्ति है। किसी वस्तु का धर्म किसी सम्बन्ध से दूसरी वस्तु में प्रतीत हो, उसे औपचारिक ज्ञान कहते हैं।

इसी प्रकार रस की प्रत्येयता या विषयता भी है। अर्थात्—संसार में तीन ज्ञान प्रसिद्ध हैं—एक लौकिक ज्ञान, एक युञ्जान योगी या अपरिपक्व योगी का ज्ञान और एक युक्त योगी या परिपक्व योगी का ज्ञान है। यहां लौकिक ज्ञान से

प्रयोजन उस ज्ञान से है, जिस में गुण अलंकार विभाव अनुभाव और व्यभिचारी की प्रतीति न हो, किन्तु केवल रस की प्रतीति हो। एवम् युञ्जान योगी के ज्ञान से उस ज्ञान से प्रयोजन है, जिस में जगत् का परस्पर में तथा ईश्वर से भेद प्रतीत हो। इसी प्रकार युक्त योगी का ज्ञान वह है, जिस में बाह्य किसी वस्तु का संस्पर्श न हो तथा केवल आत्मतत्व को ही विषय करता हो। इन तीनों ज्ञानों से ही विलक्षण सहृदय पुरुषों का रसज्ञान है। जिस में गुणों तथा अलंकारों से युक्त रस आदि मात्र की प्रतीति हो, उस ज्ञान की विषयता या प्रत्येयता भी कही जा सकती है। क्योंकि स्वप्रकाश में मत में अभेद रहने पर भी पूर्वोक्त रीति से विषय-विषयि भाव हो जाता है।

(ऋ) सविकल्पक और निर्विकल्पक ज्ञान का अविषय रस।

पहिले व्याख्यान में कहा गया है कि—रस प्रत्येय है। और 'प्रत्येय' शब्द का अर्थ ज्ञानविषय होता है। ऐसी अवस्था में यह प्रश्न उपस्थित होता है; कि—जिस ज्ञान में वह रस प्रतीत होता है, वह ज्ञान सविकल्पक है या निर्विकल्पक ? अर्थात्—जब रस ज्ञान का विषय है तो चाहे किसी प्रकार से भी हो। ज्ञान दो प्रकार का होता है, एक सविकल्पक और

दूसरा निर्विकल्पक, दोनों में से किसी एक का विषय उसे होना चाहिये, वही ज्ञान कौन सा है ?

इसका उत्तर यह है कि—न तो वह निर्विकल्पक का ही विषय है, और न सविकल्पक का ही, किन्तु उभय रूप ज्ञान, जो अपने से अभिन्न और सविकल्पक हैं; उस ज्ञान का वह विषय है। इसीसे लोकोत्तर या अलौकिक चमत्कार को ही उत्पन्न करता है; किन्तु विरोध्य को नहीं। अर्थात्—सविक-कल्पक ज्ञान वह है, जिस में कोई प्रकार या विशेषण भान होता हो। सर्वथा जिस में कोई वस्तु विशेष रूप से प्रतीत होती हो वह सविकल्प ज्ञान है। जैसे—'घट' ऐसे ज्ञान में घटत्व धर्म प्रकार प्रतीत होता है, अथवा घट रूप विशेष वस्तु प्रतीत होती है, इसी से वह सविकल्पक ज्ञान हैं। एवम् 'यह कुछ है' ऐसा एक ज्ञान है। इस में घट या पट आदि कोई विशेष वस्तु प्रतीत नहीं होती, किन्तु सामान्य रूप से ही कुछ जैसा प्रतीत होता है, ऐसे ज्ञान को निर्विकल्पक कहते हैं। इस रीति से यह कहें कि—रस निर्वकल्पक ज्ञानका विपय है तो रस का ज्ञान विभावादि ज्ञान से उत्पन्न होता है, तथा बिभावादि का ज्ञान स्वयम् सविकल्पक या विशेष वस्तु विष-यक होता है, यहां तक कि-उसकी विशेषता से यह भी ज्ञान होता है कि-यहां श्रृङ्गार रस है, यहां हास्य रस या करुणरस है इत्यादि ऐसे सविकल्पक ज्ञान से निर्विकल्पक या सामान्य ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता। अर्थात्—धूम का और वन्हि का स-

म्बन्ध है, तो धूम का ज्ञान वन्हि ज्ञान के अतिरिक्त पटादि विशेष के ज्ञान को भी उत्पन्न नहीं कर सकता, तो विजातीय निर्विकल्पक ज्ञान को कैसे उत्पन्न कर सकता है। सर्वथा रस निर्विकल्पक ज्ञान का विषय नहीं हो सकता। एवम् अपने से भिन्न सविकल्पक ज्ञान का विषय नहीं भी है। क्योंकि चर्वणा के समय में अलौकिक आनन्दमय वह (रस) अपने संवेदन मात्र (स्वप्रकाशकत्व) से स्वयम् प्रत्यक्ष होता है। उस समय दूसरे ज्ञान का अभाव है। तथा अपने से अभिन्न (स्व स्वरूप) सविकल्पक ज्ञान का विषय होना इष्ट ही है। अर्थात्—पानके रसके समान स्वयम् रस विशेष ज्ञान स्वरूप और स्वयं प्रकाश हैं। ऐसे मत में सविकल्पक ज्ञान स्वरूप अपने आप का आप विषय होकर सविकल्पक ज्ञान का विषय हो इस में कोई आपत्ति नहीं, प्रत्युत वह हृदय से इष्ट है।

नागोजी ने यहां यह रहस्य दिखाया है, कि—'विभाव आदि कों की जो वहां विभावत्व आदि रूप से प्रतीति होती है उस अंश में वह रस ज्ञान सविकल्पक है। और अनावृत-किसी वस्तु से जिस का आवरण नहीं, तथा निर्धर्मक—जिस में कोई धर्म या गुण नहीं ऐसे चैतन्य का जो वहां भाव होता है, उस अंश में वह (रस ज्ञान) निर्विकल्पक भी है।' सर्वथा दोनों ज्ञानों से विलक्षण और दोनों ज्ञानों जैसा ही है। यह यहां मर्म की बात है।

यह श्रीमान् आचार्य अभिनवगुप्त पाद का मत है। मम्मट इन आचार्य को बड़े आदर और आचार्यत्व बुद्धिसे स्मरण करते हैं। इन्हीं की भरतसूत्रीय व्याख्याके अनुसार आपने भी अपने रस लक्षण-सूत्रकी रचना की है। हमने यहां पर भरतसूत्र की जो चारों व्याख्याओंका परिदर्शन कराया है, वह यथाशक्ति और यथासम्भव है। मैं समझता हूं, इन पर जितना ही ध्यान दिया जाय उतना ही लाभ हो सकता है। यहां की जो रस-व्याख्या है, यह अध्यात्मज्ञान में भी उपयुक्त हो सकती है।

(ऋ) विभाव आदि एक २ अलग होकर रस के व्यञ्जक क्यों नहीं।

पहिले प्रतिपादन किया गया है, कि—विभाव अनुभाव और व्यभिचारी इन सबके साथ स्थायीभाव मिलकर पानके रसके समान शृङ्गार आदि रस की व्यञ्जना करते हैं। अर्थात्—पान, सुपारी, कत्था, चूना, इलायची और कपूर आदि अनेक द्रव्योंको मिला कर जब मनुष्य चर्वण करता है, तो सब द्रव्योंसे एक विलक्षण रस उत्पन्न होता है, प्रयोजन यह कि—उस रस में किसी एक एक द्रव्य का अलग अलग रस प्रतीत नहीं होता, और न वह एक ही किसी द्रव्यसे उत्पन्न होता है। सर्वथा वह सम्पूर्ण ही मिलित द्रव्यों का मिलित रस अतएव अपूर्व रस है। उसी प्रकार काव्य और नाट्य में भी जो विभाव आदिकों के सहित स्थायी भाव से रस उत्पन्न या व्यक्त होता है, वह सब

विभाव आदि मिलित कारणों से ही मिलित अतएव विलक्षण रस उत्पन्न होता है ।

इस तत्व की स्थिति पर यह प्रश्न खड़ा होता हैं, कि जिस प्रकार विष्णु भगवान्‌के सुदर्शन चक्र कौस्तुभमणि और पाञ्चजन्य शङ्ख ये असाधारण चिन्ह हैं। ये सब न मिलकर ही किसी दूसरेके पास हैं और न एक एक ही। सर्वथा एक २ सुदर्शन आदि चिन्ह के दर्शन से भी विष्णु का जब स्मरण या अनुमिति हो सकती हैं, तो मिलितोंकी स्मारकता या अनुमापकता मानना निष्प्रयोजन हैं। उसी प्रकार शृङ्गार आदि प्रत्येक रसों के विभाव आदि सब पृथक् २ बताये गये हैं, उन में से अपने २ एक एक विभाव आदि से भी प्रत्येक रसकी व्यक्ति हो सकती है, तो भरतसूत्र और मम्मट सूत्र में विभाव आदिकों के समूह में व्यञ्जकता क्यों मानी जाती है ?

इसका उत्तर यह है कि—उक्त सुदर्शन आदि का दृष्टान्त तो अपने स्थान में ठीक ही है, किन्तु दार्ष्टान्त की स्थिति उससे विलक्षण हैं। अर्थात्—एक रस का जो विभाव या अनुभाव आदि है, वह दूसरे रसों का भी हो जाता है, और उस में भी जिस के साथ मिलते हैं, तीनों ही ज्यों के त्यों नहीं मिलते, किन्तु एक या दो ही मिलते हैं। इससे जब वे तीनों इकट्ठे होते हैं, तो मिलकर किसी भी दूसरे रसके विभावादि मेलक से नहीं मिलते तुल्यता नहीं करते। अर्थात्—सब रसों के विभावादि मेलक पृथक् २ और असाधारण हैं, उनके द्वारा अपने २ रस की ही

व्यक्ति होती है। इसी से उक्त दोनों सूत्रों में ही मिलित विभाव आदिकों से रस की व्यक्ति कही गई है।

(ञ) विभावादिकोंकी तुल्यताका परिदर्शक चित्र।

	रस।	विभाव।	अनुभाव।	व्यभिचारी।
(१)	भयानक।	व्याघ्रादि।	अश्रुपातादि।	चिन्तादि।
(२)	वीर।	”	—	”
(३)	अद्भुत।	”	—	—
(४)	रौद्र।	”	—	—
(५)	करुण।	—	”	”
(६)	शृङ्गार।	—	”	”
(७)	हास्य।	—	—	—
(८)	वीभत्स।	—	—	—
(९)	शान्त।	—	—	—

इस चित्र में यह देखना चाहिये कि—तीनों स्थानोंपर विभाव आदि की समानता किसी भी रस के साथ किसी रस की नहीं हैं। तथा किसी के भी विभावादि का किसी के भीसाथ अंशतः साम्य नहीं है ऐसा भी नहीं है। इसी से विभावादिकों के समूह की व्यञ्जकता मानी गई है।

(ट) कहीं पर विभाव आदिकों में किसी एक से रस की व्यक्ति।

एकेनापि विशेषेण विभावादिकवस्तुना।
अन्यद्वयाक्षेपपूर्वं रसव्यक्तिर्भवेत्क्वचित् ॥

(स्वकीय)।

कोई २ ऐसे भी काव्य होते हैं, जिन में विभाव है, तो अनुभाव और व्यभिचारी नहीं हैं, और अनुभाव है, तो विभाव और व्यभिचारी नहीं हैं, तथा व्यभिचारी है, तो विभाव और अनुभाव नहीं हैं। ऐसी अवस्थामें भी वहां रसकी व्यक्ति होती है। इसका क्या कारण हैं?

इसका उत्तर यह है कि—विभाव आदि तीनों में से एक भी वस्तु जो अपने व्यञ्जनीय रसका असाधारण सम्बन्धी हैं, तथा जिस अवस्था में कि—वह किसी दूसरे रस की सम्भावना भी नहीं करा सके, वह उस प्रकृत रस के अनुकूल अन्य दो अनुभाव आदिकों की बुद्धि भी करा देता हैं और फिर उन से समूह रूप से ही पानक रस के न्याय से रस की उत्पत्ति होती है। अतः पूर्वोक्त सिद्धान्त में कहीं भी अनुपपत्ति नहीं है।

उदाहरण।

(१) विभाव मात्र से रस की व्यक्ति—

* "वियदलिमलिनाम्बुगर्भमेघं मधुकर कोकिलकूजितैर्दिशां श्रीः। धरणिरभिनवाङ्कुराङ्कटङ्का प्रणतिपरे दयिते प्रसीद मुग्धे॥"

इस काव्य में मुग्धा नायिकारूप आलम्बन विभाव और वर्षाऋतु का आरम्भ उद्दीपन विभाव है, किन्तु अनुभाव और व्यभिचारी दोनों बिलकुल नहीं हैं। तथापि मुग्धा नायिका आदि विभाव श्रृङ्गार रस का असाधारण हैं, इसके द्वारा रसान्तर की बुद्धि नहीं आ सकती, प्रत्युत इस के बल से तदनुकूल अङ्गविकृति अनुभाव और चिन्ता आदि व्यभिचारी अवश उपस्थित हो जाते हैं, तथा कारण समूह से रस की व्यक्ति हो जाती है। यह काव्य मानिनी के प्रति सखी का वाक्य है। तथा सम्भोग श्रृङ्गार है।

(२) केवल अनुभाव से रस की व्यक्ति—

* "परिमृदितमृणालीम्लानमङ्गं प्रवृत्तिः

---

* आकाश में भौंरे के समान काला जलगर्भ मेघ है, भ्रमरों और कोयल पक्षियों के कूजितों (ध्वनियों) से दिशाओं की शोभा हो रही है, पृथ्वी में नये २ अङ्कुर उदय हो रहे हैं, हे मुग्धे! तू प्रणाम करते हुये प्रियतम पर प्रसन्नता कर।

* मर्दन की हुई मृणाली (   ) के समान मुरझाया हुआ अंग है, सखी जनों की प्रार्थनाओं से किसी प्रकार भी स्नानादि

कथमपि परिवारप्रार्थनाभिः क्रियासु ।
कलयति च हिमांशोर्निष्कलङ्कस्य लक्ष्मी
मभिनवकरिदन्तच्छेदकान्तः कपोलः ॥"

इस काव्य में मकरन्द के प्रति माधव के द्वारा मालती की अवस्था का वणन है। विप्रलम्भ शृङ्गार है। यहां पर शृङ्गार रस के अङ्गों की म्लानता आलस्य और कपोलकी पाण्डुरता आदि अनुभाव मात्र वर्णित हैं, किन्तु विभाव और व्यभिचारी नहीं हैं, तथापि अनुभाव अपने बल से अन्य दोनों की उपस्थापना के द्वारा रस की व्यक्ति कर देता है।

(३) केवल व्यभिचारी से रस की व्यक्ति—

"दूरादुत्सुकमागते विवलितं संभाषिणि स्फारितं
संश्लिष्यत्यरुणं गृहीतवसने किञ्चाञ्चितभ्रूलतम् ।
मानिन्याश्चरणानतिव्यतिकरे वाष्पाम्बुपूर्णोक्षणं
चक्षुर्जातमहो प्रपञ्चचतुरं जातागसि प्रेयसि ॥"

जो नायक निराकरण के कारण नायिका के प्रसन्न करने से निवृत्त हो चुका था, उसी के फिर आने से जिस नायिका को भाव की उत्पत्ति हुई उसके चक्षु (नेत्र) की क्रिया का वर्णन हैं संभोग शृङ्गार है।

क्रियाओं में प्रवृत्ति है, नवीन गज दन्त के छेद (खण्ड) के समान सुन्दर कपोल निष्कलंक चन्द्रमा की शोभा को ग्रहण करता है।

नायक के दूर रहने तक नायिका के नेत्र में उत्सुकता जब पास आता है तो लज्जा, संभाषण करने पर हर्ष, आलिङ्गन करने पर क्रोध, एवम् वस्त्र, के ग्रहण करने पर असूया और चरणों में शिर झुकाने पर प्रसाद आदि व्यभिचारियोंका वर्णन है, किन्तु विभाव और अनुभाव दोनों नहीं हैं। तथापि इनके द्वारा ही विभाव और अनुभाव दोनों का भी भान होने लगता है और फिर उन सब के समूह से ही शृङ्गार रस की व्यक्ति होती है। इसी प्रकार जहां काव्य में विभाव आदिकों में ऐसी ही चाल की त्रुटि हो, उसको पूर्ण समझना चाहिये।

(ठ) रसों पर स्थायी और व्यभिचारियों का विभाग।

रस।	स्थायी।	व्यभिचारी।
(१) सम्भोग शृङ्गार।	रति।	(१) निर्वेद (२) ग्लानि (३) शङ्का (४) मद (५) श्रम (६) दैन्य (७) चिन्ता (८) मोह (९) स्मृति (१०) धृति (११) व्रीड़ा (१२) चपलता (१३) हर्ष (१४) आवेग(१५) जड़ता (१६) गर्व (१७) विषाद (१८) औत्सुक्य (१९) निद्रा (२०) अपस्मार (२१)

		सुप्त (२२) प्रबोध (२३) अमर्ष (२४) अवहित्थ(विकार छिपाना) (२५) मति (२६) व्याधि (२७) उन्माद (२८)मरण (२९) त्रास(३०) वितर्क ।
	विप्रलम्भ शृङ्गार ।" ।	(१) आलस्य (२) ग्लानि (३) निर्वेद (४) श्रम (५) शङ्का (६) निद्रा (७) औत्सुक्य (८) अपस्मार (९) सुप्त (१०) विबोध (११) उन्माद (१२) जाड्य (१३) असूया ।
(२) हास्य ।	हास ।	(१) अवहित्थ (२) आलस्य (३) निद्रा (४) प्रबोध (५) असूया ।
(३) करुण ।	शोक ।	(१) मोह (२) निर्वेद (३) दैन्य (४) जाड्य (५) विषाद (६) भ्रम (७) अपस्मार (८) उन्माद(९)व्याधि (१०)आलस्य (११) स्मृति (१२) वेपथु

		(१३) स्तम्भ (१४) स्वर भेद (१५) अश्रु ।
(४) रौद्र ।	क्रोध ।	(१) स्मृति (२) स्वेद (३) आवेग (४) अमर्ष (५) रोमाञ्च (६) चञ्चलता (७) उग्रत्व (८) स्वरभेद (९) कम्प ।
(५) वीर ।	उत्साह ।	(१) धृति (२) मति (३) गर्व (४) आवेग (५) अमर्ष (६) हर्ष (७) उग्रता (८)रोमाञ्च
(६) भयानक ।	भय ।	(१) स्तम्भ (२) स्वेद (३) गद्गदता (४) रोमाञ्च (५) वैवर्ण्य (६) शङ्का (७) मोह (८) वेग (९) दैन्य (१०) चापल (११) त्रास (१२) अपस्मार (१३) प्रलाप (१४ मूर्छा ।
(७) वीभत्स ।	जुगुप्सा ।	(१) अपस्मार (२) मति(३) व्याधि (४) मोह (५)आवेग (६) गर्व (७) वैवर्ण्य ।
(८) अद्भुत ।	विस्मय ।	(१) स्तम्भ (२) रोमाञ्च (३)

स्वेद (४) गद्गदता (५)
अश्रु (६) विभ्रम।

(ङ) कुछ स्थायी भावों की व्यभिचारिता।

(१) शृङ्गार में	हास।
(२) वीर में	,,
(३) हास्य में	रति।
(४) करुण में	,,
(५) शान्त में	,,
(६) सब रसों में	विस्मय।
(७) रौद्र } मात्र में	उत्साह।
(३) हास्य } मात्र में	उत्साह।

हास रति विस्मय और उत्साह ये चार स्थायी भाव ऐसे हैं, जो रसान्तरों में उक्त व्यवस्था से व्यभिचारी भी हो जाते हैं

सार संग्रह।

(रस भेद)

(१) कोई कहते हैं—एकही शृङ्गार रस हैं और हास्य आदि कोई रस नही हैं। कोई कहते हैं—'शृङ्गार आदि ६ और प्रेमांस, दान्त, तथा उद्धत इन तीनोंको मिलाकर १२ रस हैं'। 'मम्मट कहतेहैं न एकही है और न बारह (१२)ही, किन्तु एक पक्षमें नाट्य और काव्य में शृङ्गार आदि आठ (८) ही रस हैं और दूसरे पक्षमें एक शान्त रस को मिलाकर ६ हो जाते हैं।

(२) स्नेहरूप स्थायि-भाव वाला प्रेयांस रस होता है। इसीको वात्सल्य कहते हैं। धैर्य स्थायी भाववाला दान्त रस होता हैं। गर्व स्थायी भाव वाला उद्धत रस होता हैं। ये तीनों ही रस भाव के अन्तर्गत हो जाते हैं, जो यहां (साहित्योद्देश में) नवम पदार्थ हैं। कोई पण्डित अभिलाष स्थायी भाव वाला लौल्यरस, श्रद्धा-स्थायी भाव वाला भक्तिरस और स्पृहा-स्थायी-भाव वाला कार्पण्य रस भी और अधिक मानते हैं। इनकी गति भी पूर्वोक्त तीन रसों के समान हैं। कोई कहते हैं लौल्य आदि तीनों शृङ्गार शान्ति और हास्य रसके क्रमसे व्यभिचारी हैं किन्तु रस नहीं।

(३) आठ रसों वाले पक्षमें शान्त रस इसलिये नहीं माना-गया कि - उसमें रोमाञ्च आदि रसके धर्म नहीं हैं। अर्थात् वह सब विषयों की उपरति (निवृत्ति) स्वरूप हैं। इससे वह नाट्य और काव्यमें चमत्कार नहीं लाता अतएव त्याज्य हैं। तथा नव (९) पक्ष वाले कहते हैं कि बहुत पण्डितों ने शान्त रस को भी अभिनेय माना है और उसमें भी तद् विषयक गीत वाद्य आदि ग्राह्य हैं। एवम् नाट्य में जब वह रस हैं तो काव्यमें भी यह उसीसे ग्राह्य हैं। सुतराम् शान्तको भी रस मानना युक्त हैं।

(४) शृङ्गार आदि रसों का लक्षण उनका रति आदि स्थायी भाव ही (असाधारण धर्म) हैं। जैसे-रतिप्रकृतिक

शृङ्गार रस, और हासप्रकृतिक हास्य रस होता हैं इत्यादि।

(१) संभोग शृंगार (५)शृङ्गार रस दो प्रकार का होता हैं । संभोग और विप्रलम्भ। उनमें जहां विलासी और विलासिनी दोनों परस्पर के अनुकूल हों और परस्परके दर्शन स्पर्श आदि को निरन्तर सेवन करते हैं, वह संभोग शृङ्गार रस हैं, जिसमें कि मोद ही होता हैं। इसके परस्पर के अवलोकन आलिङ्गन अधरपान और परिचुम्बन आदि अनेक भेद हैं, इससे इसकी गणना नहीं हो सकती अतएव यह एक ही माना जाता हैं।

(१) यह सम्भोग शृङ्गार सामान्य रूपसे भी दो प्रकार से आता हैं। कहीं नायिकारब्ध या नायिका की क्रियासे आरम्भ होता हैं और कहीं नायिकारब्ध या नायकसे आरम्भ होता है। जैसे —

शून्यं वासगृहं विलोक्य शयनादुत्थाय किंचिच्छनै-
र्निद्राव्याजमुपागतस्य सुचिरं निर्वर्ण्यपत्युर्मुखम्।
विश्रब्धं परिचुम्ब्य जातपुलकामालोक्य-
गण्डस्थलीं ।
लज्जा नम्रमुखी प्रियेण हसता बाला चिरं चुम्बिता ॥

इसमें नायिका पति स्पर्श आदि का पहिले आरम्भ करती हैं और उसके अनन्तर नायकं नायिका का ।

त्वं मुग्धाक्षि विनैव कञ्चुलिकया धत्से मनोहारिणीं
लक्ष्मीमित्यभिधायिनि प्रियतमे तद्वीटिकासंस्पृशि
शय्योपान्तनिविष्टसस्मितसखीनेत्रोत्सवानन्दितो
निर्यातः शनकैरलीकवचनोपन्यासमालीजनः ॥

इसमें प्रथम नायक नायिका का स्पर्श आदि करता हैं अनन्तर नायिका ।

यह संभोग शृङ्गार नायक और नायिका दोनों में एक के द्वारा एक मात्रके दर्शन आदि से भी होजाता हैं। क्योंकि यहां पर रति प्रकृति और विप्रलम्भ से भिन्न होने में तात्पर्य हैं (नागोजी)

विप्रलम्भ शृंगार दूसरा विप्रलम्भ शृङ्गार दो प्रकार से होता हैं एक संगमपूर्वक जिसमें नायक और नायिका दोनों का पहले संगम हुआ होता है और फिर वे किसी प्रकार से अलग होजाते हैं। इसका नाम ईर्ष्या हेतुक हैं। यह कहीं ईर्ष्यासे अथवा प्रणयसे होता है तथा मानरूप होता है। ईर्ष्यापदसे यहां मानके कारणसे प्रयोजन है। एवम् कहीं वह कार्यवश भिन्न देशमें रहनेसे भी होता है। इसका नाम प्रवास हेतुक है। प्रवास शब्दसे उत्पन्न होता हुआ और भविष्यत् ये दोनो भी प्रवास लिये जाते हैं। अर्थात्— भूत भविष्यत् और वर्तमान तीनों प्रवासोंमें प्रवास को बुद्धि हो जानेसे प्रवास हेतुक विप्रलम्भ शृङ्गार का अनुभव होने लगता है। इनमें

प्रथममें दोनों भिन्न देशों में स्थित रहते हैं और अन्य दोनों में समान देशमें रहने पर भी विप्रलम्भका अनुभव रहता है। कहीं शाप से होता है, वह शाप हेतुक कहलाता है। कहीं उक्त तीनों प्रकारसे भिन्न प्रकार के गुरु लज्जा आदि कारणसे होता है, उसको विरहहेतुक कहते हैं। इसीमें करुणशृङ्गार का भी अन्तर्भाव होता है। एवम् असंगमपूर्वक-जिसमें पहिले कभी नायक और नायिका का संगम हुआ ही न हो, अभिलाष हेतुक विप्रलम्भ शृङ्गार होता है। इस प्रकार विप्रलम्भ शृङ्गार पांच (५) प्रकार का होता है।

क्रम से उदाहरण—

ईर्ष्या हेतुक। "सा पत्युः प्रथमापराधसमये सख्योपदे-
शं विना नो जानाति सविभ्रमांगवल-
नावक्रोक्तिसंसूचनम्।
स्वच्छैरच्छ कपोलमूलगलितैः पर्यस्त-
नेत्रोत्पला।
बाला केवलमेव रोदिति लुठल्लो
लालकैरश्रुभिः॥"

इस काव्य में पति आलम्बन है। अपराध उद्दीपन है। रोदन आदि अनुभाव है। उससे व्यङ्ग्य असूया व्यभिचारी भाव

है। यहां पर पति को अन्य स्त्री में आसक्ति होने से बाला को ईर्ष्या हुई है।

भविष्य-प्रवास हेतुक । "प्रस्थानं वलयैः कृतं प्रियसखैरस्त्रैरजस्त्रं गतं धृत्या न क्षणमासितं व्यवसितं चित्तेन गन्तुं पुरः ।

यातुं निश्चितचेतसि प्रियतमे सर्वे समं प्रस्थिता गन्तव्ये सति जीवित प्रियसुहृत्सार्थः किमु त्यज्यते ॥"

इस काव्यमें प्रिय आलम्बन, उसके प्रयाण आदि उद्दीपन, कृशता आदि अनुभाव और उन की व्यङ्ग्य चिन्ता व्यभिचारी भाव है।

भूत प्रवास हेतुक । "कियदम्बु भवेद्वसुन्धरायां कति वा पदीत्रवसंचया भवेयुः ।

कियती च समृद्धिरम्बुजानां परितापोऽपह्रियेत यैः कृशाङ्ग्याः ॥"

(गोविन्द ठक्कुर)

यह सखी की प्रवासी नायक के प्रति उक्ति हैं।

इसमें प्रिया आलम्बन, कृशत्व आदि अनुभाव और चिन्ता आदि व्यभिचारी है।

उत्पद्यमान प्रवास हेतुक किं मूढे परिखिद्यसे कतिपयैरेव प्रिये वासरैरायाता वयमेहि धेहि परितः प्रास्थानिकं मङ्गलम् ।

एवंवादिनि वल्लभे दयितया निःश्वस्य पाणीकृतो मंगल्यः कलशो विलोचन पयोधाराभिरापूरितः ॥

इसमें प्रिया आलम्बन है। खेद व्यभिचारी और अनुभाव अनुमेय है। प्रवास करते हुये पतिका प्रियाके प्रति वचन है।

शापहेतुक त्वामालिख्य प्रणयकुपितां धातुरागैः शिलयामात्मानंते चरण पतितं यावदिच्छामि कर्त्तुम् ।

अस्त्रैस्तावन्मुहु रुपचितैर्दृष्टि रालुप्यते मे क्रूरस्तस्मिन्नपि न सहते संगमं नौ कृतान्तः

(मेघदूत)

इस काव्यमें कुवेर का शाप उस के अनुचर यक्ष को उसकी प्रिया के साथ वियोगका हेतु है। प्रिया आलम्बन है। अनुभाव आदि अनुमेय हैं।

विरहहेतुक । "अन्यत्र व्रजतीति का खलु कथानाप्यस्य
ताहक् सुहृद् यो मां नेच्छति नागतश्च
ह ह हा कोऽयं विधेः प्रक्रमः। इत्यल्पे-
तरकल्पना कवलित, स्वान्ता निशान्ता-
न्तरे बाला वृत्तविवर्तनव्यतिकरा ना-
प्नोति निद्रां निशि ॥"

नायक आलम्बन है ।

अभिलाष "प्रेमार्द्राः प्रणयस्पृशः परिचया दुद्ग-
हेतुक गाढरागोदया-
स्तास्ता मुग्धदृशो निसर्गमधुराश्चेष्टा
भवेयु र्मयि ।

विप्रलम्भ या स्वन्तः करणस्य बाह्यकरणव्यापार
शृङ्गार । रोधीक्षणा-
दाशंसा परिकल्पितास्वपि भवत्यानन्द-
सान्द्रोलयः ॥"

मालती की प्राप्तिके लिये श्मशान साधनमें प्रवृत्त हुए माधव का यह अभिलाष हैं । यहां मालती आलम्बन, उसके विलास

का अनुस्मरण उद्दीपन, आशंसा (इच्छा) अनुभाव और उसकी व्यङ्ग्य उत्कण्ठा व्यभिचारी है।

—:*+*:—

हास्य आदि रसों के क्रम से उदाहरण—

—::*::—::*::—

[२]हास्य-"आकुञ्च्य पाणिमशुचिं मम मूर्ध्नि वेश्या
मन्त्राम्भसां प्रतिपदं पृषतैः पवित्रे।
तारस्वरं प्रथितथूत्कमदात्प्रहारं
हा हा हतोहमिति रोदिति विष्णुशर्मा ॥"

अङ्गकी विकृति और लज्जा आदि से जो चित्तका विकास अथवा उसको उत्पन्न करने वाली कोई चित्त की वृत्ति हास्य कहलाती हैं। उसी हास रूप प्रकृति या स्थायीभाव से हास रस की उत्पत्ति या व्यक्ति होती है। उसीका 'आकुञ्च्य' यह काव्य उदाहरण है। इसमें ताड़न किया जाता हुआ विष्णु शर्मा आलम्बन विभाव, उसका क्रन्दन (रोना) उद्दीपन विभाव, रसाश्रय (जिस में रसका प्रादुर्भाव होता है) का यह वाक्य अनुभाव और चापल आदि व्यभिचारी हैं। नागोजी कहते हैं— द्रष्टाओं में उत्तम पुरुषों में स्मित (मुस्कियान) मध्यम पुरुषों में अतिहास (अट्टहास) और अधम पुरुषों में रोदन (रोना) अनुभाव है। द्रष्टा के आवेग चापल्य आदि व्यभिचारी हैं।

(३) करुण । "हा मातस्त्वरितासि कुत्र किमिदं
हा देवताः क्वाशिषो
धिक्प्राणान्पतितोऽशनिर्हुतवहस्तेऽङ्गे-
षु दग्धे दृशौ ।
इत्थं घर्घर मध्य रुद्धकरुणाः पौराङ्ग-
नानां गिर-
श्चित्रस्थानपि रोदयन्ति शतधा
कुर्वन्ति भित्तीरपि ॥"

इष्ट वस्तु का नाश अथवा अनिष्ट की प्राप्ति से जो विपल-चता या दीनता आती है, वह शोक कहलाता हैं। इसी से करुण रस होता है। जैसे कि—"हा मातः" यह काव्य है। इस में मृत कोई ईश्वरी (स्वामिनी) को सम्बोधन करके उसके परिजन का यह विलाप है। यहां मृत नायिका आलम्बन, उस के दाह आदि उद्दीपन, रोदन अनुभाव, और दैन्य ग्लानि तथा मूर्च्छा आदि संचारी हैं।

(४) रौद्र । "कृतमनुमतं दृष्टं वा यैरिदं गुरु
पातकं
मनुजपशुभिर्निर्मर्यादैर्भवद्भिरुदायुधैः

नरकरिपुणा सार्धं तेषां सभीम
किरीटिना-
मयमहमसृङ्मेदोमांसैः करोमि
दिशांबलिम् ॥"

प्रतिकूलों या शत्रुओं में जो तीक्ष्णता (तीव्रता) का प्रबोध है, वह क्रोध कहलाता है। वही रौद्र रस का प्रकृति या स्थायीभाव होता है। जैसे कि—यह उदाहरण है। यहां अपकारी अर्जुन आदि आलम्बन, पितृहन्तृत्व तथा अस्त्रादिकों का उठाना उद्दीपन, प्रतिज्ञा अनुभाव और दूसरेकी अपेक्षा के त्याग से प्रतीत होने वाला गर्व सञ्चारी है। द्रोणाचार्यके मरने पर यह अश्वत्थामा का वाक्य है।

(५) वीर। "क्षुद्राःसन्त्रासमेते विजहित हरयः
क्षुण्णशक्रे भकुम्भा
युष्मद्देहेषु लज्जां दधति परममीसायका
निष्पतन्तः।
सौमित्रे तिष्ठपात्रं त्वमसि नहि रुषां
नन्वहं मेघनादः
किञ्चिद्भ्रूभङ्गलीलानियमितजल-
धिं राममन्वेषयामि ॥"

कार्य के आरम्भ में जो संरम्भ या त्वरा (शीघ्रता)को उत्पन्न करने वाली कोई चित्त की वृत्ति हैं वह उत्साह कहलाता है। वही वीर रसका स्थायी भाव है। यह वीर रस तीन प्रकार का होता हैं। युद्धवीर, दानवीर और दयावीर। कोई पण्डित इनके साथ धर्मवीर को मिलाकर वीरके चार भेद भी कहते हैं। उनमें दानवीर बलि आदि, धर्मवीर युधिष्ठिर और दयावीर जीमूतवाहन प्रसिद्ध हैं। इसने दया से पक्षी को अपना देह भी अर्पण कर दिया था।

कोई पण्डित शुद्ध 'वीर' पद का प्रयोग युद्धवीर में ही मानते हैं। इस से ये और दो वीर-रस नहीं हैं। वे कहते हैं कि-यदि ऐसे ही भेद माने जांयगे तो पलायन वीर आदि अनन्त भेद हो जांयगे। दान आदि के विषय का जो उत्साह है, वह भाव है, किन्तु रस नहीं।

उक्त उदाहरण प्रथम युद्धवीर का है। इसमें राम आलम्बन, उसका समुद्र वन्धन उद्दीपन, नीचों में उपेक्षा और राममें प्रतिस्पर्द्धा अनुभाव हैं, तथा ऐरावत हस्ती के गण्डस्थलों के चूर्णित करने की स्मृति और 'लज्जांदधति' इस वाक्य से प्रतीत होने वाला गर्व सञ्चारी भाव है। यह मेघनाद का वाक्य है।

(६) भयानक।"ग्रीवाभंगाभिरामं मुहुरनुपतति

स्यन्दने दत्तदृष्टिः

पश्चार्द्धेन प्रविष्टः शरपतनभयाद्

भूयसा पूर्वकायम् ।
दर्भैरर्द्धावलीढैः श्रमविवृतमुखभ्रं-
शिभिः कीर्णं वर्त्मा
पश्योदग्रप्लुतत्वाद्वियतिबहुतरं स्तो-
कमुर्व्यां प्रयाति ॥"

रौद्र शक्तिसे उत्पन्न तथा चित्त की कायरताको देने वाला भय होता है। वही भयानक रसका स्थायीभाव होता है। जैसा कि—यह उदाहरण है। यहां पीछे आता हुआ रथ या राजा आलम्बन विभाव है। बाण का गिरना और पीछे लगना उद्दीपन विभाव है। ग्रीवा (गर्दन) का मुड़ना और भागना आदि अनुभाव हैं। और शङ्का त्रास श्रम आदि व्यभिचारी हैं।

(७)बीभत्स ।"उत्कृत्योत्कृत्यकृत्तिं प्रथममथपृथू-
त्सेधभूयांसिमांसा-
न्यंसस्फिक्पृष्ठपिण्ड्याद्यवयवसुलभा-
न्युग्रपूतीनि जग्ध्वा ।
आर्तः पर्यस्तनेत्रः प्रकटितदशनः
प्रेतरंकः करंका

दंकस्थादस्थिसंस्थं स्थपुटगतमपि
क्रव्यमव्यग्रमत्ति ॥"

वस्तु के दोषों के आधिक्य के देखने से जो उस में गर्हणा या निन्दा बुद्धि उत्पन्न होती है, उसको जुगुप्सा कहते हैं। यही वीभत्स रस का स्थायी भाव है। मालतीमाधव में यह श्मशान वर्णन है। इस काव्य में शव (मृत शरीर) या प्रेत रङ्क (प्रेत-पिशाच) आलम्बन है। इसका काटना और मांस का खाना उद्दीपन है। देखने वाले मनुष्य की नाक का सुकड़ना, मुख का थर्थराना, फिरना और थूकना आदि अनुभाव हैं एवम् उद्योग आदि सञ्चारी हैं।

(८) अद्भुत । "चित्रं महानेष वतावतारः क्व-
कान्तिरेषाऽभिनवैवभंगि ।
लोकोत्तरं धैर्य महो प्रभावः काप्या-
कृतिर्नूतन एषसर्गः ॥"

वस्तु की महिमा को देखकर जो चित्त का विस्तार या चित्त की वृत्ति विशेष होती है, उसको विस्मय कहते हैं। यही अद्भुत रस का स्थायी भाव है।

यह वामन अवतार का वर्णन है। इसमें वामन आलम्बन, कान्ति और गुणों का जो अतिशय है, वह उद्दीपन है स्तुति आदि अनुभाव और मति धृति और हर्ष आदि व्यभिचारी हैं।

[९] शान्त । "अहौ वा हारे वा कुसुमशयने वा
दृषदि वा
मणौ वा लोष्टे वा बलवति रिपौ वा
सुहृदि वा
तृणे वा स्त्रैणे वा मम समदृशो
यान्ति दिवसाः
क्वचित्पुण्येऽरण्ये शिव शिव शिवेति
प्रलपतः ॥"

तत्वके ज्ञान से आपत् से अथवा ईर्ष्या आदि से जो अपने आपे का अवमानया तिरस्कार होता है, उसको निर्वेद कहते हैं यह शान्तरस का स्थायी भाव है। यहां मिथ्यारूप से भावना किया जाता हुआ जगत् आलम्बन है। तपोवन आदि उद्दीपन है। सर्प और हार में समदृष्टि अनुभाव हैं। एवं मति धृति (धैर्य) और हर्ष आदि संचारी हैं।

ये सब नवरस कहे गये। इनका परस्पर में जो भेद है, वह इन के रति आदि स्थायी भाव और निर्वेद आदि व्यभिचरियों के भेद से सिद्ध होता है, केवल वचन मात्रसे ही नहीं हैं। यह ध्यान में रखने की बात है।

(१४)

ध्वनि काव्य के शुद्ध भेदों के आवश्यक पदार्थों का विवरण ।

(१) ध्वनि । जिस काव्य में वाच्य तथा लक्ष्य अर्थ से व्यङ्ग्य अर्थ उत्कृष्ट या अधिक चमत्कारी हो, यह काव्य ध्वनि कहलाता है। यही सब काव्यों में उत्तम काव्य माना जाता है। (२) व्यङ्ग्य अर्थ । व्यंजना वृत्ति से प्रतीत होने वाले अर्थ को व्यङ्ग्य अर्थ कहते हैं।

*(३) अविवक्षितवाच्य । यह ध्वनिका प्रथम भेद है। जिस ध्वनि काव्य में वाच्य अर्थ अपने रूपसे विवक्षित न हो, वह अविवक्षित वाच्य होता है। यह भेद वहीं होता है, जहां प्रयोजन लक्षणा हो, और उसका प्रयोजन रूप व्यङ्ग्य अर्थ गूढ हो, आर्थात् जिसको सहृदय पुरुष अनुभव कर सके। यह भेद दो प्रकार का होता है। अर्थान्तर संक्रमितवाच्य और अत्यन्त तिरस्कृतवाच्य। इस भेद के अलक्ष्य क्रम और लक्ष्य क्रम ये दो भेद

---

* इस भेद में गूढा प्रयोजन लक्षणा के ३२ भेदों में से कोई अवश्य रहता है। एवम् रूढि लक्षणा के १६ भेदों में कभी कोई नहीं होता। क्योंकि उसमें कोई व्यंग्य अर्थ नहीं रहता है, तथा व्यंग्य अर्थ के बिना ध्वनि काव्य नहीं होता। और अगूढ व्यंग्या प्रयोजन लक्षणा के ३२ भेद भी इस में नहीं आते। क्योंकि व्यंग्य के अगूढ होने के कारण वे सब भेद मध्यम काव्य के हो जाते हैं। परिशेष से उक्त ३२ प्रकार की प्रयोजन लक्षणा ही इसमें आती है।

कहे जाने वाले विवक्षितान्यपरवाच्य के समान नहीं होते हैं। इसका कारण यही है कि—जहां व्यङ्ग्य अर्थ होता है, वहां पर प्रथम वाच्य अर्थ अवश्य ही होता हैं। किन्तु जब उसका अन्वय में बोध ही नहीं होता, तो उसके साथ व्यङ्ग्य अर्थ की प्रतीति के क्रम के लक्षित होने तथा अलक्षित होने की चर्चा का अवतरण ही क्या होता।

(४) अर्थान्तर संक्रमितवाच्य। जहां वाच्य या मुख्य अर्थ दूसरे अर्थ में अर्थात्—लक्ष्य अर्थ में संक्रमण कर जाता है या परिणत हो जाता है, वह अर्थान्तर संक्रमितवाच्य होता है। यहां वाच्य अर्थ के दूसरे अर्थ में संक्रमण का कारण उसका अनुपयोग है और वह अनुपयोग दो कारणों से होता है, एक पुनरुक्ति से और दूसरा यह कि—वाच्य अर्थ जब प्रकृत अर्थ में किसी विशेष का आधान या स्थापन न करे। उनमें पुनरुक्ति—जैसे—"ताला जा अन्ति…होन्ति कमलाइ कमलाइं" (गोविन्द ठ० प्रदी०) (भवन्ति कमलानि कमलानि) अर्थात्—कमल कमल ही होते हैं। यहां दूसरा 'कमल' शब्द सौरभ आदि गुणयुक्तत्व रूप लक्ष्य अर्थ में संक्रमित वाच्य है। यहां सौरभ का अतिशय व्यङ्ग्य अर्थ है। विशेष के अधान के न करने से—जैसे-"त्वामस्मि वच्मि" (का० प्र०) अर्थात् -मैं तुझे कहता हूं इत्यादि। यहां 'वच्मि' पद के अर्थ का उपयोग नहीं है। नहीं कहने से भी वचन क्रिया

की प्रतीति हो जाती है। यहां उपदेशत्व लक्ष्य है, और हित साधनत्व व्यङ्ग्य है।

इस अर्थान्तर संक्रमित वाच्य के दो भेद हैं—(१) पदगत और वाक्यगत।

(५) अत्यन्त तिरस्कृत वाच्य। जहां वाच्य मुख्य अर्थ अत्यन्त तिरस्कृत हो—अनुपपद्यमान या विरुद्ध होने के कारण वाच्य या लक्ष्य किसी रूप से भी अन्वय में प्रविष्ट न हो, वह अत्यन्त तिरस्कृत वाच्य होता है। जैसे—

"उपकृतं बहु तत्र किमुच्यते०" अर्थात्–आपने बहुत उपकार किया इसमें कहना ही क्या है। यह किसी अपकारी के प्रति किसी का वचन है। यहां उपकृत आदि पद विपरीत अर्थ को लक्षित करते हैं। जैसे उपकृत से अपकृत। सुजनता से दुर्जनता। सखे से हे शत्रो। सुखित से दुःखित इत्यादि। यह विपरीत लक्षणा है। तेरे ऐसे अपकार करने पर भी मैं प्रिय ही करता हूं,—यह अपना साधुत्व व्यङ्ग्य है। यह प्रभेद केवल विरोधि लक्षणा से ही नहीं है। किन्तु और स्थान में भी है। जसे—

"आधूतसस्वेदकरोत्पलाया स्मितावगूढ
प्रतिकूलवाचः।
प्रियो विहायाधरमायताच्याः पपौ-
चिराय प्रतिषेधमेव॥" (गोवि० ठ०)

आर्थात्--कुछ कम्पित तथा स्वेद सहित हैं करकमल जिसका मन्द हसन या मुस्कियान से छिपी हुई है प्रतिषेध-वाणी जिसकी, ऐसी आयताक्षी या दीर्घनयना (प्रिया) के अधरको त्यागकर बहुत देर तक प्रतिषेध को ही पान करता रहा यहां 'पपौ' पद से उत्कण्ठा सहित निरीक्षण लक्ष्य है। और उत्कण्ठा का अतिशय व्यङ्ग्य है। यहां यह बात ध्यान में रखने की है कि—पान और दर्शन का उपकार अपकार के समान विरोध नहीं हैं।

इस के भी पूर्व के समान पदगत और वाक्यगत ये दो भेद हैं। इस प्रकार सब मिलकर अविवक्षित वाच्य के चार (४) भेद हैं।

(६) विवक्षितान्य पर वाच्य। जहां वाच्य अर्थ विवक्षित हो, अर्थात्—अपने स्वरूप से ही अन्वय में प्रविष्ट हो, या अन्वय ज्ञान का विषय हो, और अन्य पर हो-व्यङ्ग्यनिष्ठ हो—व्यङ्ग्य अर्थ का उपसर्जनीभूत हो या विशेषण हो, वह विवक्षितान्य पर वाच्य होता है।

यह ध्वनिका दूसरा भेद है, तथा अविवक्षित वाच्यका भ्रातृ समकक्ष है। इसी के ४७ भेद प्रभेद होकर पहिले के ४ भेदों को मिला कर ध्वनि के शुद्ध ५१ भेद हो जाते हैं।

(७) अलक्ष्यक्रम व्यङ्ग्य। जहां व्यङ्ग्य अर्थ का क्रम लक्षित नहीं हो वह अलक्ष्यक्रम व्यङ्ग्य होता है। अर्थात्—पहले विभाव के साथ फिर अनुभावके साथ और फिर व्यभिचारी

के साथ स्थायी प्रतीत हो, इस प्रकार व्यङ्ग्य की प्रतीति में क्रम रहता हुआ भी शीघ्रता के कारण प्रतीत नहीं होता हो वह अलक्ष्यक्रम व्यङ्ग्य है। यहां पर व्यङ्ग्य अर्थ—(१) रस (२) भाव (३) रसाभास (४) भावाभास (५) भावशान्ति (६) भावोदय (७) भावसन्धि और (८) भाव शबलत्व इस रीतिसे आठ (८) प्रकार का है। किन्तु वस्तु और अलङ्कार रूप व्यङ्ग्य इस भेद में नहीं रहते हैं। कारण ये उक्त रसादिकों के समान अनिर्वचनीय नहीं हैं अतएव ये लक्ष्यक्रम हैं।

(१) रस। रसका निरूपण पहले हो चुका है।

(२) भाव। देव गुरु और नृप आदि में जो रति होती हैं उसको भाव कहते है। यही रति यदि कान्तामें पुरुष की हो अथवा पुरुष में कान्ता की हो, तो वह शृङ्गार रस हो जाता है। इसी प्रकार प्राधान्य से व्यञ्जित होकर व्यभिचारी भी भाव हो जाता है।

भाव और रस के उत्पन्न होने या प्रकट होने का प्रकार एक सा ही है। अर्थात्—जिस प्रकार रस में विभाव अनुभाव व्यभिचारी और स्थायीभाव होते हैं, उसी प्रकार भाव में भी होते हैं।

यहां पर रस और भाव की अन्य सब सामग्रीके साम्य होने पर भी कान्ता और देवादि रूप आलम्बन के भेद से ही एक रति का एक स्थान में रसत्व और दूसरे स्थान में

भावत्व मानने का कारण आद्य आचार्यों की स्वतन्त्र इच्छा को ही बताया जाता है। और ऐसा ठीक भी है। क्योंकि अवास्तविक अथवा संसार परिणामी और वास्तविक अथवा देव सात्म्य परिणामी या मोक्ष परिणामी स्थायी सुखका समान नामकरण अनुचित भी है। यह बात विशिष्ट संस्कारी पुरुषों के ध्यान देने योग्य हैं। हां नागोजी ने एक दूसरा हेतु और भी दिखाया है, कि—श्रृङ्गार आदि रस और भाव के आनन्दास्वाद में तारतम्य है, और इसी से उनकी कारण-सामग्री की विलक्षणता भी है, इससे तथा सहृदय सम्वाद से रस में जैसा भावमें उत्कट आनन्दांश का आविर्भाव नहीं होता है। इसी से देवादिविषय रति को नामान्तर से ही परिचित करना उचित हैं।

हमारी समझ में यह दूसरा हेतु यहां ठीक प्रतीत नहीं होता। क्यों कि सर्व सम्मत सिद्धान्त है, कि प्रत्येक भावुक पुरुष की भावना का प्राचीन संस्कार अथवा सहृदयता विलक्षण विलक्षण होती हैं। इसी से श्रृङ्गारी को ही श्रृङ्गार रसका और करुणाशील आदि को ही करुण आदि रस का अनुभव होता है।

जैसा कि—श्रीमद्भागवत में एक उदाहरण भी है।

"मल्लानामशनिर्नृणां नरवरः स्त्रीणां स्मरो मूर्त्तिमान् ।

गोपानां स्वजनोऽसतां क्षितिभुजां शास्ता स्वपित्रोः शिशुः ॥
मृत्युर्भोजपते र्विराडविदुषां तत्वं परं योगिनां ।
वृष्णीनां परदेवतेति विदितो रंगं गतः साग्रजः ॥"

(स्कं० १० अ० ४३ श्लो० १७)

इसमें कहा गया है, कि—कंसके मल्लक्रीडा रङ्गमें जब उस के द्वार स्थित कुवलयापीड हस्ती को मार कर उस के दन्तों को कन्धे पर रखे हुये अपने अग्रज बलभद्रजी सहित श्रीकृष्ण भीतर पहुंचे, तो वहां जो राजा रईस तथा अन्यान्य जनता दर्शक रूप से बैठी हुई थी, एवम् जो क्रीड़ा कार्य में भाग लेने वाले पात्र थे सब को अपने २ अभिप्राय के अनुसार पृथक् २ रूप से श्रीकृष्ण प्रतीत हुये और तदनुसार उन को दशों रसों से पृथक् २ रस का ही अनुभव हुआ। किन्तु सब रसों का अनुभव सभी को नहीं। ऐसा ही वहां श्रीधर स्वामी ने व्याख्यान भी किया है। जैसा कि—उस का संक्षिप्त सारार्थ भी हैं—

'रङ्ग के मध्य में अपने ज्येष्ठ भ्राता के सहित स्थित श्रीकृष्ण नीचे लिखे प्रकार से देखनेवालों को प्रतीत हुये। जैसे—

(१) मल्लों को अशनि (वज्र) जो रौद्ररस* का आलम्बन होता है, (२) मनुष्यों को राजा, जो अद्भुत रस का आलम्बन होता है, (३) स्त्रियों को साक्षात् कामदेव, और शृङ्गार रस का आलम्बन होता है, (४) गोपों को स्वजन (वयस्यमित्र), जो हास्य रस का आलम्बन होता है, (५) दुष्ट राजाओं को शासक जो वीर रसका आलम्बन होता है, (६) अपने मातापिता आदि वर्ग को शिशु (बालक), जो वत्सल रसका आलम्बन होता है, (७) भोज पति कंस को मृत्यु, जो भयानक रस का आलम्बन होता है, (८) भोले भाले जनों को कंस के मुष्टिक आदि मल्लों की अपेक्षा अबल (बलहीन) जो वीभत्स रस का आलम्बन होता है, (९) योगियों को परम तत्वरूप, जो शान्त रस का आलम्बन होता हैं, (१०) एवम् वृष्णि वंशियों को इष्ट देवता जो सप्रेम भक्ति रस का आलम्बन होता है, प्रतीत हुआ।) (यहां दशम रस सप्रेम भक्ति ही है। यह ध्येय है।)

एतावता यह सिद्ध होता है, कि—एक सहृदय पुरुष सब रसों के सम्बन्ध में तारतम्य (न्यून अधिक भाव) के निर्णय में प्रमाण नहीं होता। हो सकता है, रस की अपेक्षा भावमें तार-तम्यकृत अपकर्ष को देखनेवाले भाव के संस्कार में शून्य हों।

---

*रौद्रोऽद्भुतश्च शृंगारो हास्यं वीरो दया तथा।
भयानश्च वीभत्सः शान्तः सप्रेमभक्तिकः॥

(श्रीधरस्वामी)

हम पूछते हैं—शृङ्गारियों और भक्तों के हृदय में वैठकर यह काँटा किसने लगाया कि—रस भारी है, और भाव हलका ।

अस्तु हम समझते हैं,—प्रमेय की सिद्धि के लिये प्रमाण अपेक्षित होता है । इसलिये देव विषयक रति भी रस है, इस में प्रमाण ही उद्धृत करना अवशिष्ट है । तथा यह भी पहिले ध्यान में और करलेना चाहिये कि—सब रसों के आनन्दास्वाद में आत्मा के ही आनन्दांश का आस्वादन होता है । अन्य सब अनात्म वस्तु निरानन्द मात्र हैं ।

यद्यपि यह आपत्ति हो सकती है कि—'आत्मा का अनन्दांश सदा एक रस या एक रूप रहता है, तथापि उपाधि की विलक्षणता से उसमें भी विलक्षणता की प्रतीति हो सकती है तथा उसी से उसमें उपाधि की उत्कृष्टता और अपकृष्टता से तारतम्य आ सकता है । इसी से शृङ्गार और भाव के आनन्दांश में कान्ता आदि और देव आदि रूप विभाव अनुभाव आदि उपाधियों से उनके आनन्दांश में भी तारतम्य उपपन्न है ।' इसका संक्षिप्त उत्तर यही है, कि—उपाधिजन्य विलक्षण ज्ञान अवास्तविक और अतत्व विषयक होने से भ्रान्ति रूप है । उसको रस मानने से सकल महाकाव्यों को भ्रान्तिजनकता आती है । इससे आपत्ति निर्मूल है । इससे पीलिया रोग के रोगी को शङ्ख में पीतता की प्रतीति भ्रान्तिरूप ही सब को इष्ट है । एवम् भिन्न २ रसों और भावों में अनुभव काल में आनन्द एक रूप ही

१५

अनुभूत होता है। नामों का भेद पूर्व अवस्था तथा विभाव आदि या स्थायी भाव के भेद के कारण से है। एवम्—

"रसो[१] वै सः रसं ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति।"

(ब्र० सू० शां० भा० १, १, १७)

इस श्रुति से आत्मा की रस-पद वाच्यता सिद्ध होती है। और—

"निगमकल्पतरोर्गलितं फलं शुकमुखादमृतद्रवसंयुतम्।
पिबत भागवतं रसमालयं मुहुरहो रसिका भुवि भावुकाः॥"

(स्कं० १, १, ३,)

इस श्रीमद्भागवत के वाक्य में भगवद्विषयक रति को रसरूप और भागवतों को रसिक नाम से स्मरण किया है। यहां पर यह आपत्ति करने का भी अवकाश नहीं है, कि वे रसिक दूसरे

१—"अन्तश्चरसि भूतेषु गुहायां विश्वतोमुखः।
त्वं यज्ञस्त्वं वषट्कार आपो ज्योतीरसोऽमृतम्॥"
इस मन्त्र में आत्मा के और २ विशेषणों के साथ ज्योतिष्ट्व और रसत्व ये दो विशेषण भी स्पष्ट हैं। जिससे उसके प्रकाशरूपता और रस-रूपता उक्त होती है।

प्रकार के हैं, किन्तु सहृदय नहीं। क्योंकि—उन को यहां 'भावुक' नाम से सहृदय बताया है। ऐसी संमति का गौरव भगवान् पुराणावतार व्यासदेवजी के गौरव के साथ है। जिनकी कृति सकल कवि कुल का आजीवन है। इसके लिये हमें उक्त प्रमाण ही पर्याप्त प्रतीत होते हैं। अधिक लिखना विस्तारमात्र होगा। कविजन इसपर ध्यान दें कि-वीभत्स जैसा भाव भी रस कोटि में चढ़ गया किन्तु देव विषयक रति नहीं।

प्रदीप में भाव का स्पष्टीकरण।

(१) देवादि विषयक रति विभाव आदि से पुष्ट हो या अपुष्ट हो सब भाव हैं।

(२) कान्ता आदि विषयक भी रति अपुष्ट होने की अवस्था में भाव है।

(३) हास शोक आदि सभी स्थायी भाव रस की अवस्था को प्राप्त होने से पहिले भाव हैं।

(४) और प्राधान्य से व्यञ्जना वृत्ति से प्रतीत होने वाले (व्यङ्ग्य) व्यभिचारी सब भाव है।

(३) रसाभास। जब रस किसी अनुचित रूप से प्रवृत्त होते हैं, जिस से उनका प्रकर्ष या महत्व नष्ट हो, रसाभास हो जाते हैं। नागोजी कहते हैं कि—अनौचित्य का ज्ञान सहृदय पुरुषों के व्यवहार से हो सकता है। अर्थात्—उनको जिसमें 'यह अनुचित है' ऐसी बुद्धि हो, वही अनुचित है।

उद्योत आदि में स्पष्टीकरण—

शृङ्गार रस में रति उपनायक या उपनायिका विषयक हो, मुनि अथवा गुरु की पत्नी में हो, बहुनायक विषया हो, अथवा नायक और नायिका दोनों में न हो किन्तु उनमें से किसी एक ही की एक में हो, तो वह रसाभास हो जाता है अथवा तिर्यग्योनि में रति का वर्णन हो,तो भी वह रसाभास हो जाता है।

इसी प्रकार गुरु आदि पूज्य में हास्य, विरक्त में करुण, पिता आदि में वीर और रौद्र, वीर में भयानक, यज्ञ के पशु आदि में वीभत्स, ऐन्द्रिजालिकमें अद्भुत, और चाण्डाल आदि में शान्त रस रसाभास हो जाता है।

(४) भावाभास। भाव भी जब किसी रसाभास अथवा भावाभास के अङ्ग हो जाते हैं भावाभासहो जाते है व्यभिचारी जब तक किसी रस के पोषक रहते हैं, तब तक तो वे व्यभिचारी हैं ही, और वे जब अपने प्राधान्यसे व्यक्तहोकर भाव हों और दूसरे किसी आभास के अङ्ग भी हों तो वे भावाभास ही समझे जाते हैं। यहां पर यह ध्यान में रखना चाहिये कि—रस प्रकरणोक्त रीति से लौकिक रसाभास और भावाभास के विभावादिकों के साधारणीकरण से उनके सजातीय ही सामाजिकों के आत्माओं में रसाभास और भावाभास प्रकट होते हैं। अर्थात् रसके स्थल में जैसे सामाजिकों को रस ही अनुभूत होता है उसी मर्यादा से अपने स्थल में रसाभास और भावाभास भी प्रकट होते हैं, किन्तु वस्त्वन्तर नहीं।

(५) भाव शान्ति। किसी भाव की प्रवृत्ति हो रही हो और उसी समय उसके किसी विरुद्ध भाव के कारण की उपस्थिति हो जावे तथा उस के एक साथ ही पूर्व भाव की समाप्ति हो और अपर भाव कोई आरम्भ हो जावे तो वहां पूर्व भाव की समाप्ति को भाव शान्ति कहते हैं। यहां यह बात बहुत ध्यानमें रखने की हैं कि—चमत्कारका आस्वादन उस भाव शान्ति में ही होता हैं। दूसरे भाव के उदय में न वहां चमत्कार ही होता है और न उसके अनुभाव ही होते हैं, इससे वह वहां भाव शान्ति ही मानी जाती है। इसी प्रकार इसके विपरीत भावोदय में भी ध्यान रखना होगा।

(६) भावोदय। इसी प्रकार जहां किसी भाव की शान्ति के अनन्तर कारणवशात् दूसरे भाव का उदय हो, और उसी में चमत्कारित्व हो, तथा उसी के अनुभाव हों तो वहां भावोदय ही होता है। अर्थात्—दोनों का प्रसङ्ग होने पर भी अधिक चमत्कारी का व्यपदेश या नामकरण होता है।

(७) भावसन्धि। एक ही समयमें समान चमत्कार वाले दो भावों के आस्वादन को भावसन्धि कहते हैं।

(८) भाव शबलता। जहां पर एक के पीछे दूसरा और दूसरे के पीछे तीसरा भाव, इस प्रकार से अपने से पूर्व २ भाव को उपमर्दन करके दूसरे २ भाव के चमत्कार का आस्वादन होता है वहां काल भेद से नैरन्तर्य से अनेक भावों के आस्वादन को भाव-शबलता कहते हैं।

(क) भाव स्थिति। यद्यपि भाव शान्ति आदि के समान भाव स्थिति भी भाव का एक प्रकार हो सकता है, तथापि भाव स्थिति भाव से अभिन्न होने के कारण अलग नहीं कही गई। नागोजी ने कहा है कि—भाव स्थितिका स्वरूप शान्ति आदि उक्त चारों अवस्थाओं से रहित भाव ही हो सकता है, सो वह भाव ही होता है। इस कारण इसकी पृथक् उक्ति नहीं की गयी।

(ख) भाव ध्वनित्व। पहिले कहा गया है कि—भाव के दो प्रकार हैं। एक अवस्था विशेष में स्थायी भाव भाव होता है, और दूसरा व्यभिचारी। इन में प्रथम भाव में कोई आपत्ति नहीं किन्तु दूसरे भाव में यह आपत्ति है कि—जहां व्यभिचारी ही भाव बनता है, वहां मुख्य रसका भी अवस्थान रहता है। इस कारण न तो व्यभिचारी प्रधान हो सकता और न वह भाव हो सकता। क्यों कि—रसका वह गुण या अङ्ग होता है।

इस का उत्तर यह दिया जाता है, कि—कभी भाव शान्ति आदि भी अपने प्रधान रस के ऊपर भी प्रधान हो जाते हैं। जैसे राजा का भृत्य कभी अपने विवाह में वर बन कर वरात के आगे चलता है, और उस का स्वामी राजा उस की प्रीति के लिये उस के पीछे होकर चलता है। ऐसी ही अवस्था विशेष में व्यभिचारी भी अपने प्रधान रस पर प्रधान बन जाते हैं। तथा उन से काव्य, भाव ध्वनि हो जाता है।

(ग) रस ध्वनित आदि की व्यवस्था।

(१) जहां विभाव आदि से व्यक्त जो रति आदि स्थायी भाव, उन के उद्रेक अतिशय से उत्पन्न आस्वादन हो, वहां 'रस-ध्वनि' होता हैं।

(२) जहां अपने अनुभावों से व्यक्त या प्रकट हुआ जो व्यभिचारी आदि, उस के उद्रेक (अतिशय) से उत्पन्न आस्वाद हो, वहां 'भावादि ध्वनि' होता है।

(३) और जहां व्यङ्ग्यीभूत भी व्यभिचारी की अपेक्षा को त्याग कर विभाव अनुभावों के उद्रेक से उत्पन्न अस्वाद हो, वहां 'वस्तु तथा अलङ्कार ध्वनि' होता है। (नागोजी)

(घ) रसादिध्वनि की एकता।

"रसादीनांमनन्तत्वाद् भेद एकोहिगरायते"

का० प्र०.उ० ४ सू० ४२)

अर्थात्—रस आदि अनन्त हैं, इससे इन के अवान्तर भेदों की गणना न कर के इन का एकही असंलक्ष्यक्रम भेद माना जाता है।

जैसे कि—पहिले रस ९ हैं। उनमें प्रथम शृङ्गार के २ भेद हैं। सम्भोग और विप्रलम्भ। सम्भोग के भी परस्पर का अवलोकन, आलिङ्गन, परिचुम्बन, आदि, कुसुमोच्चय, (पुष्पों का चुनना) जल केलि, सूर्य का अस्तमय, चन्द्रोदय, और षड् (६) ऋतुओं का वर्णन आदि बहुत भेद हैं। विप्रलम्भ के अभि-

लाष आदि भेद अन्यत्र कहे हुए हैं। उन दोनों के भी विभाव अनुभाव और व्यभिचारी आदि नाना प्रकार के हैं। उन में भी नायक और नायिका उत्तम प्रकृति मध्यम प्रकृति और अधम प्रकृति हैं उन में भी देश काल और अवस्था आदि के भेद हैं। इस प्रकार से एक ही रस के अनन्त भेद हैं। सब के भेदों की गणना तो दूर रही। अतः असंलक्ष्यक्रमत्व सामान्य धर्म को लेकर रसादि ध्वनि एक ही गिना जाता है। अर्थात्—रसादिकों के भेदों को लेकर असंलक्ष्य क्रम की गणना करते तो वह अनन्त हो जाता। इससे उनके भेदों को यहां छोड़ दिया और रसादि ध्वनि कह कर उसे एक ही स्वीकार कर लिया।

बस केवल इस के पदगतत्व आदि से छः (६) भेद ही माने गये हैं। जैसे—

(१) पदगत (२) पदैकदेशगत (३) वाक्यगत (४) रचनागत (५) वर्णगत (६) प्रबन्धगत।

(८) लक्ष्यक्रम व्यङ्ग्य। जहां विभावादि की विशिष्टता से स्थायी भाव की प्रतीति का पूर्वोक्त प्रकार से क्रम लक्षित हो, वह लक्ष्यक्रम व्यङ्ग्य होता है। अर्थात्—इस ध्वनि भेद में प्रथम स्थायी अपने विभाव के साथ प्रतीत होता है—सीता आदि में राम आदि की रति है इत्यादि रूप से प्रतीत होता है। फिर कटाक्ष भुज परिचालन आदि अनुभाव के साथ वही रति प्रतीत होती है। एवम्—फिर वही रति निर्वेद चिन्ता आदि व्य-

भिचारियों के साथ दिखायी देती हैं, यही क्रम की लक्ष्यता है। यही प्रकार भाव आदि के सम्बन्ध में भी है।

इस लक्ष्यक्रम के प्रथम (१) शब्द शक्तिमूल (२) अर्थशक्ति मूल और (३) उभय शक्ति मूल, ये तीन भेद होते हैं। इनमें भी शब्द शक्तिमूल के दो भेद होते हैं (१) अलङ्कार और (२) वस्तु। इन में भी एक एक के पदगत और वाक्य गत दो भेद होते हैं। इस प्रकार यहां शब्द शक्ति मूल चार (४) प्रकार का होता है।

फिर अर्थ शक्ति मूल के प्रथम बारह भेद होते हैं। ये भेद अर्थ के सम्बन्ध से जाने जाते हैं, अतः इनके अर्थ इस प्रकार हैं। जैसे—(१) स्वतः सम्भवी (२) कवि प्रौढोक्ति मात्र सिद्ध और (३) कविनिबद्ध प्रौढोक्ति मात्र सिद्ध, ये तीन अर्थ हैं इन में प्रत्येक के (१) अलंकार और (२) वस्तु, ये दो भेद ह इस प्रकार ये छः (६) व्यञ्जक अर्थ होते हैं। फिर इन छ (६) व्यञ्जक अर्थों में प्रत्येक अर्थ के (१) अलङ्कार और (२) वस्तु, ये दो व्यङ्ग्य अर्थ होते हैं। इस प्रकार १२ व्यङ्ग्य अर्थ होते हैं। तथा इन अर्थों वाले लक्ष्यक्रममें अर्थ शक्ति मूल ध्वनि के भी १२ भेद हो जाते हैं।

फिर इन १२ लक्ष्यक्रमके अर्थ शक्ति मूल भेदों में प्रत्येक के (१) पदगत (२) वाक्य गत और (३) प्रवन्धगत, ये तीन २ भेद होते हैं। इस प्रकार यहां लक्ष्यक्रम में अर्थशक्तिमूल के छत्तीस (३६) भेद हो जाते हैं। इसी प्रकार उभय शक्ति

मूल एक ही प्रकार का है। यह वाक्य गत और अलङ्कार व्यङ्ग्य ही होता है। इसके और भेद नहीं हुए।

इस प्रकार लक्ष्यक्रम के, ४ शब्द शक्तिमूलक, ३६ अर्थ शक्तिमूलक, और १ उभय शक्ति मूलक, सब मिलकर ४१ भेद होते हैं। एवम् इन्हीं में अलक्ष्यक्रमके छः (६) भेद जोड़ देने से विवक्षितान्य पर वाच्य के ४७ भेद होते हैं। तथा इन्हीं विवक्षितान्य पर वाच्य के ४७ भेदों में अविवक्षित वाच्य के भी ४ भेद जोड़ देने से ध्वनि काव्य के शुद्ध ५१ भेद हो जाते हैं।

यहां लक्ष्यक्रमके भेदोंमें वस्तुरूप व्यंग और अलंकार रूप व्यंग अर्थ में ही उत्कृष्ट चमत्कार रहता है, अतः यह नामकरण, इन्हीं के सम्बन्ध से किया गया है। अर्थात् ये सब वस्तु ध्वनि अथवा अलङ्कार ध्वनि ही है। इसमें रस ध्वनि अथवा भाव ध्वनि नहीं है। क्योंकि—वे अलक्ष्यक्रम होनेसे उसी भेद में रहते हैं।

(९) शब्द शक्ति मूल। जहां पर उसी शक्ति से उस अर्थ की प्रतीति हो, जो कवि का वाञ्छित है, किन्तु दूसरे पर्याय से नहीं, वह शब्द शक्ति मूल होता है। यह दो प्रकार का होता है। (१) अलङ्कार व्यङ्ग्य और (२) वस्तु व्यङ्ग्य। जहां अलंकृत वस्तु प्राधान्य से प्रकाशित हो, वह अलङ्कार व्यङ्ग्य है और जहां अलङ्कार रहित वस्तु मात्र प्राधान्य से प्रतीत हो, वह वस्तु मात्र व्यङ्ग्य है।

(१०) अर्थ शक्ति मूल। जहां उसी अर्थ से उस अर्थ की

प्रतीति हो, किन्तु अभिधा से उसकी प्रतीति न हो; वह अर्थशक्ति मूल हैं। यहां अर्थ ही व्यञ्जक या व्यञ्जना करने वाला है, और दूसरा कोई अर्थ ही उसका व्यङ्ग्य होता है। यहां व्यञ्जक अर्थ प्रथम तीन प्रकार का है। (१) स्वतः सम्भवी (२) कवि प्रौढोक्ति मात्र सिद्ध, और (३) कवि निबद्ध प्रौढोक्ति मात्र सिद्ध। फिर ये भी अलङ्कार और वस्तु के भेद से प्रत्येक दो दो प्रकार के होते हैं। इस प्रकार यहां व्यञ्जक अर्थ छः (६) प्रकार का होता है। और प्रत्येक व्यञ्जक अर्थ का (१) अलङ्कार और वस्तु के रूप से व्यङ्ग अर्थ दो दो प्रकार का होता है। इस प्रकार व्यङ्ग्य अर्थ बारह (१२) प्रकार के हो जाते हैं। और फिर ये भी प्रत्येक (१) पदगत (२) वाक्यगत और (३) प्रबन्ध गत के रूप से तीन २ प्रकार के होते हैं। ऐसे ये सब मिलकर ३६ व्यङ्ग्य अर्थ हो जाते हैं और इन अर्थों के सम्बन्धसे अर्थ शक्ति मूल ध्वनि काव्य के भी छत्तीस(३६) ही भेद हो जाते हैं।

(११) स्वतः सम्भवी। जिस अर्थ की केवल वचन मात्र से ही सिद्धि न हो, किन्तु वह लोक में भी उसी प्रकार से देखा जाता हो, वह स्वतः सम्भवी अर्थ हैं। नागोजी कहते हैं कि-स्वतः संभवी अर्थ चमत्कारी नहीं होता है, इसी से आचार्य ने इसके और असाधारण भेद नहीं दिखाये।

(का० सू० ३९)

(१२) कवि प्रौढ़ोक्ति मात्र सिद्ध। जिस अर्थको कवि ने

अपनी बुद्धि से ही कल्पित किया हो, किन्तु वह लोक में उसी प्रकारसे न मिलता हो।

(१३) कविनिबद्ध प्रौढोक्ति मात्र सिद्ध। वह अर्थ जो कवि के वर्णित नायक आदि वक्ता के द्वारा अपनी प्रौढोक्ति (हठोक्ति) से कल्पित किया हो, जो लोक में उसी प्रकार से देखा न जाता हो, ऐसा अर्थ कविनिबद्धप्रौढोक्तिमात्रसिद्ध कहलाता है।

(१४) उभय शक्ति मूलक। जिसका मूल या कारण शब्द और अर्थ दोनों ही की शक्तियें हों, वह उभयशक्तिमूल कहलाता है। अर्थात्—प्राधान्य से वक्ता को जो व्यङ्ग्य अर्थ विवक्षित या अभीष्ट हो, उसके उपयोगी पदों के परिवर्तन के सहिष्णुत्व और असहिष्णुत्व से शब्द और अर्थ दोनों का प्राधान्य हो, वह शब्दार्थोभयशक्तिमूलक होता है। प्रयोजन यह कि—एक ही काव्य में ऐसे पद हों जिन में उस व्यङ्ग्य अर्थके लिये उसके उपयोगी पदोंका परिवर्तन हो भी सकता हो। और न भी हो सकता हो। जिन पदों का परिवर्तन हो सकता है, उनसे अर्थ शक्ति मूलक हो जाता है और जिनका परिवर्तन नहीं हो सकता अर्थात्—दूसरा पर्याय शब्द वहां रखने से अभीष्ट अर्थ माना जाता है, उन से वह शब्दशक्तिमूलक भी हो जाता है। इस प्रकार वह उभयशक्तिमूलक होता है। यह भेद वाक्य मात्र गत होता है। गोविन्द ठक्कुर कहते हैं, यह पद का प्रकाश्य नहीं होता। क्योंकि—उसमें वाक्य की प्रधानता

रहती हैं । नागोजी समझते हैं कि—पद में परिवर्तन सहिष्णुत्व और अपरिवर्तन सहिष्णुत्व दोनों विरुद्ध धर्म रह नहीं सकते, इससे वाक्य मात्र गत ही है ।

और इस भेद में वस्तु के द्वारा अलङ्कार ही व्यङ्ग्य अर्थ होता है, और उसके गोपन में शब्दों की शक्तियें ही समर्थ होती हैं, इससे वस्तु को उभयशक्ति मूलता नहीं होती । अर्थात्—उसके लिये अर्थ शक्ति अपेक्षणीय नहीं है ।

(१५) अलङ्कार व्यङ्ग्य । यहां अलङ्कार पदसे उपमा आदि अलङ्कारों का ग्रहण है ।

अलङ्कार ध्वनि काव्य में उपमा आदि व्यङ्ग्य अर्थ प्राधान्य से अलङ्कार्य ही रहते हैं, किन्तु अलङ्कार नहीं । अलङ्कार का व्यपदेश (व्यवहार) ब्राह्मण श्रमण न्याय से रहता है ।

वास्तवमें व्यङ्ग्य अर्थ के प्राधान्य और अप्राधान्य वाच्य अर्थ की अपेक्षा से ही होते हैं । किन्तु रस की अपेक्षा से नहीं । अर्थात्—रस की अपेक्षा से उनका सर्वत्र गुणीभाव ही रहता है । इस रीति से उपमादिकों का रस की अङ्गता से अलङ्कारत्व और वाच्य की अपेक्षा से प्राधान्य भी है ।

(१६) वस्तु व्यङ्ग्य । यहां वस्तु पद से रस आदि और अलङ्कार भिन्न अर्थमात्र ग्राह्य है ।

(१७) पदगत । यहाँ पर 'पद' नाम सुबन्त और तिङन्त का है । यहाँ पर पदगत से यह प्रयोजन नहीं है कि—एक ही पद की व्यञ्जकता से पदगत व्यङ्ग्य काव्य का सब

प्रयोजन निकल जाता हैं, बलकि—उसके प्राधान्य से व्यङ्ग्य अर्थ की प्रतीति उस पदके सम्बन्धी सम्पूर्ण वाक्य से ही होती है।

हाँ अविवक्षित वाच्य में यद्यपि एक पद का ही व्यञ्जकत्व रहता है तथापि जिस वाक्य के अन्तर्वर्त्ती पद अथवा अर्थ का किसी भी अर्थ के प्रति व्यञ्जकत्व है, उस सम्पूर्ण वाक्य का ही ध्वनित्व हो जाता हैं इस न्याय से कोई दोष नहीं है। जैसा कि—ध्वनिकार ने कहा है—

"एकावयवसंस्थेन भूषणेनेव कामिनी।
पदव्यङ्ग्येन सुकवेर्ध्वनिना भाति भारती॥"

अर्थात् एक कण्ठ आदि अङ्ग में धारण किये हुये भूषण से जैसे कमिनी के सम्पूर्ण शरीर की शोभा हो जाती है, ऐसे ही एक पद के व्यङ्ग्य अर्थ से कवि की वाक्यरूप भारती (वाणी) शोभित होती है।

(१८) पदैक देश। (१) धातु, (२) नाम (प्रातिपदिक) (३) तिङ् विभक्ति (४) सुप् विभक्ति (५) कृत्प्रत्यय 'क्त' आदि (६) सम्बन्धषष्ठी (७) लकार लङ् आदि (८) बचन एक वचन आदि (९) पुरुष—प्रथम मध्यम और उत्तम का व्यत्यय (१०) समास में पूर्व निपात (११) विभक्ति विशेष (१२) तद्धित 'क' आदि (१३) उपसर्ग 'प्र' आदि (१४) निपात 'च' आदि (१५) सर्वनाम 'अस्मद्' आदि और समास आदि।

(१९) वर्णगत । यहाँ 'वर्ण' शब्द से क आदि वर्णों का ग्रहण है।

(२०) वाक्यगत । यहाँ पर वाक्य नाम पद समूह का है इस से जहाँ नानार्थक अथवा अनानार्थक भी पदों के समास में ध्वनि होने से वह वाक्यगत माना जा सकता है।

(२१) प्रबन्धगत । यहाँ प्रबन्ध नाम संघटित नाना वाक्यों के समूह का है। और वह ग्रन्थरूप तथा उसका अवान्तर प्रकरणरूप दो प्रकार का होता है। (गोविन्द ठ०) जैसे—गृध्र और गोमायु का संवाद आदि। "अलंस्थित्वा श्मशानेऽस्मिन्" (का० प्र० उदा० श्लोक ६४—६७)। यह प्रभेद नाटकादि में विशेष रूप से होता है।

(२२) रचनागत । यहां पर 'रचना' नाम घटना संघटना या गूंथने का है। उसके (१) वैदर्भी (२) पाञ्चाली (३) लाटी (४) और गौड़ी, ये चार भेद हैं। इनमें वैदर्भी समास रहित होती है। दो तीन तथा चार पदों के समाससे पाञ्चाली, पांच तथा सात पदों के समास से लाटी और यथाशक्ति समास वाले पदों से गौड़ी होती है।

एवम् इन रीतियों का रस नियम इस प्रकार से है—

(१) शृङ्गार रस में वैदर्भी और पाञ्चाली।

(२) करुण रस में तथा भयानक और अद्भुत रस में लाटी।

(३) रौद्र रस में गौड़ी।

आगे कवि को जैसा उचित प्रतीत हो करे ।

——:+:——

संकीर्ण या मिश्रित भेदों में—

(२३) संकर। जिन दो भेदों को परस्पर में अपेक्षा हो, ऐसी अपेक्षा या सम्बन्ध को संकर कहते हैं इसके तीन भेद होते हैं—(१) संशयास्पदत्व (२) अनुग्राह्यानुग्राहकत्व और (३) एकव्यञ्जकानुप्रवेश ।

(१) संशयास्पदत्व। जिस काव्य में दो ध्वनि भेदों का संभव हो और दोनोंमें से एक का साधक और दूसरे का बाधक प्रमाण न हो, जिससे कि—एकका ही अवधारण या निश्चय हो जावे, वहां संशयास्पदत्व रूप संकर होता है।

(२) अनुग्राह्यानुग्राहकत्व। जिस काव्य में दो ध्वनि के भेद हों, और उनमें से एक एक का अनुग्राह्य—उपकार्य या उपकार करने योग्य हो और उसी प्रकार एक दूसरे (अनुग्राह्य) का अनुग्राहक—उपकारक या उपकार करनेवाला हो, वहां अनुग्राह्यानुग्राहकत्व या अङ्गाङ्गि भाव रूप संकर होता है।

यहां एक आपत्ति यह हो सकती है कि—जब अनुग्राह्यानुग्राहक रूप से संकर होता है, उस समय अनुग्राहक ध्वनि भेद दूसरे अनुग्राह्य या अङ्गी का अङ्ग हो जाता हैं, और जो ध्वनि या व्यङ्ग्य किसी दूसरे का अङ्ग हो जाता है, वह गुणी भूत हो जाने से मध्यम काव्य बन जाता है। ऐसी अवस्था में यह

सजातीय योग या ध्वनि संकर न होकर विजातीय योग या ध्वनि मध्यम काव्य संकर हो जायगा। और ध्वनि के सजातीय योगों की जो संख्या स्थिर की गई है, सिद्ध न होगी।

इस का उत्तर यह है कि—जैसे रमणी के कण्ठ में कोई चमकीला भूषण अपने चमत्कार को स्वतन्त्रता से रखता हुआ भी रमणी के कण्ठ का भी कुछ उपकार कर देता है, ऐसे ही जहां एक ध्वनि स्वतः चमत्कारी रह कर दूसरे ध्वनि का भी कुछ उपकार कर देता है, किन्तु सर्वथा दूसरे का अङ्ग ही नहीं हो जाता है, वहां अनुग्राह्यानुग्राहक रूप संकर होता है। अन्यथा उन में एक अङ्ग बन कर दूसरे के साथ मिल कर विजातीय योग को ही उत्पन्न कर देता है।

(३) एक व्यञ्जकानुप्रवेश। जहां दो व्यङ्ग्य अर्थों का एक ही व्यञ्जक हो, वहां एक व्यञ्जकानुप्रवेश रूप तीसरा संकर हो जाता है।

(२४) संसृष्टि। उक्त तीनों प्रकारों के बिना जो संयोग है, अर्थात्—एक काव्य में परस्पर की अपेक्षा न रख कर स्वतन्त्रता से दोनों ध्वनि भेद अपने २ स्वरूप से पृथक् २ स्थित हों, वह संसृष्टि नाम ध्वनि योग होता है।

यहां इस उक्त प्रकार के तीन संकरों और एक प्रकार की संसृष्टि से ध्वनि के शुद्ध इकावन भेदों में एक २ को एक २ के साथ मिलाने से १०४०४ संकीर्ण भेद होते हैं। और इन्हीं में शुद्ध भेदों को मिलाने से १०४५५ भेद होते हैं।

यहां एक ऐसा भी प्रश्न होता है कि—इकावन (५१) शुद्ध भेदों में विजातीय भेद का विजातीय के साथ योग होने से तो संकीर्ण भेद हो सकता है, जैसे कि—प्रथम भेद के साथ दूसरे का किन्तु प्रथम के साथ प्रथम का ही सजातीय योग होने से संकीर्ण भेद कैसे होगा ?

इसका उत्तर गोविन्द ठक्कुर ऐसे देते हैं कि—व्यक्ति भेद को लेकर विजातीय के समान सजातीय का भी संकर अथवा संसृष्टि रूप संयोग हो सकता है, यह सूत्रकार का आशय है।

यहां एक प्रश्न अर्वाचीन पण्डित और भी उपस्थित करते हैं। वह यह कि—'यह गणना (१०४०४) अयुक्त है। क्योंकि अगले २ भेद के जोड़ने से एक २ भेद घट जाता है जैसे—प्रथम भेद अर्थान्तर संक्रमित वाच्य का दूसरे अत्यन्त तिरस्कृत वाच्य के साथ योग करनेसे जो भेद होता है, वही अत्यन्त तिरस्कृत वाच्य का अर्थान्तर संक्रमित वाच्य के साथ योग करने से होता है। इससे इनके योग १३२६ होते हैं। और योग चार प्रकार का होता है, इससे इन्हीं को (४) से गुणन करने से ५३०४ ही संकीर्ण भेद होते हैं। यही पक्ष श्रेष्ठ है, गोविन्द ठक्कुर इस का उत्तर यह देते हैं कि—पौंडे और ईख के गन्नों के रसों में जैसे माधुर्य का न्यूनाधिक्य है, उसी प्रकार ध्वनि के भेदों में भी हृद्यत्व या सौन्दर्य के अतिशय और अनतिशय अनुभव से सिद्ध हैं। इससे जहां काव्य में अर्थान्तरसंक्रमितवाच्य का अतिशय हो, वहां उसके साथ अत्यन्त तिरस्कृत वाच्य का संयोजन

मानना चाहिये । और जहां अत्यन्त तिरस्कृत वाच्य का अतिशय या अधिक चमत्कार हो, वहां उसके साथ अर्थान्तरसंक्रमित वाच्य का योग मानना चाहिये । एवम् जहां दोनों का समान चारुत्व हो, वहां दोनों का ही संकर माना जा सकता है । क्योंकि यहां अतिशय नाम अपकर्ष या हीनता के न होने का ही है । इस से तुल्य के साथ भी उत्कर्ष और अपकर्ष की कल्पना हो जाती है । वे कहते हैं, ऐसे विकट स्थान में पद का अवलम्बन ही बड़ा पौरुष है अतः सहृदय भाव को अवलम्बन करके ही आलोचन करना चाहिये ।

हम समझते हैं—दो पदार्थों में चमत्कार कृत उत्कर्ष तथा अपकर्ष न होने पर भी 'राजयुक्त अश्व' और 'अश्वयुक्त राजा' ऐसे बुद्धि भेद से ही योग का भेद सिद्ध होता है । इसमें इतने झंझट का क्या प्रयोजन है । उक्त उदाहरण में यह भी विलक्षणता के साथ देखना चाहिये कि—राजा स्वतः उत्कृष्ट होने पर भी अनुत्कृष्ट अश्व के साथ कभी योग करता है, एवम् विशेषण का कार्य देता है । अर्थात्-योग करने में किसी पदार्थ के उत्कर्ष या अपकर्ष की अपेक्षा नहीं है । उसके बिना भी कोई भी पदार्थ अपने योग से किसी पदार्थ की दूसरे से व्यावृत्ति कर सकता है ।

अथवा विशेषण पदार्थ का यही स्वभाव नहीं है कि--वह अपने विशेष्य पदार्थ की अन्य पदार्थ से व्यावृत्ति या पृथक्ता ही करता है और उससे अपने उत्कर्ष को खो बैठता है । बल्कि

विशेष्य पदार्थ की अन्य पदार्थ से पृथक्ता के बोध कराने के साथ वह अपने उत्कर्ष से उसके उत्कर्ष को और अपने अपकर्ष से उसके अपकर्ष को भी जनाता है। तथा अपने उत्कर्ष और अपकर्ष को छोड़ता नहीं है, जो उसका स्वभाव सिद्ध धर्म है। जैसे—'राजसम्पर्की पुरुषः' राजा का सम्पर्कवाला पुरुष है। और 'चौर सम्पर्की पुरुषः'। (चोर का सम्पर्की पुरुष है)। यहां राजा और चोर के स्वतः सिद्ध उत्कर्ष और अपकर्ष पुरुष के उत्कर्ष और अपकर्ष को बोधन करते हैं। तथा पुरुष की व्यावृत्ति करते हैं। अर्थात्—विशेषण का चारितार्थ्य व्यावृत्तिमात्र सिद्ध है। इस कार्य से उसके अपकर्ष तक पहुंचनेकी कोई आवश्यकता नहीं है। पण्डितों को इस स्थल में निरुक्त के स्तुति संक्रम न्याय का अनुरोध करना चाहिये। जो पण्डित विशेषणता को ही अपकर्ष समझते हों और कोई वस्तु अपना चमत्कार रखती हुई दूसरे का उपकार कर ही नहीं सकती उनसे प्रार्थना यही है कि—वे प्रातःकाल उठकर सूर्यनारायण की ओर देखा करें। कि—वह सब लोक का उपकार करता हुआ भी अपने उत्कर्ष या महत्व को त्याग नहीं करता विज्ञजनों के लिये इतना पर्याप्त है।

(१५)

गुणी भूत व्यङ्ग्य (मध्यम काव्य) के परिज्ञान में उपयुक्त पदार्थों का निरूपण ।

उत्तम काव्य (ध्वनि काव्य) का निरूपण किया जा चुका है, इसीसे अब मध्यम काव्य का अवसर आया है ।

(१) मध्यम काव्य (गुणी भूत व्यङ्ग्य) । जिस काव्य में व्यङ्ग्य अर्थ वाच्य आदि किसी पदार्थ की अपेक्षा से अल्प चमत्कारी हो, वह काव्य गुणीभूत व्यङ्ग्य हो जाता है । क्योंकि वाच्य अर्थ से व्यङ्ग्य अर्थ अल्प-चमत्कारी होने से वह गौण हो जाता है, और वाच्य अर्थ उसपर प्रधान हो जाता है । अर्थात् काव्य में चमत्कार ही का महत्व वा आदर है । जिस में वह हो, वह मुख्य और उस के बिना जो है, वह गौण या अमुख्य है ।

इस काव्य के आठ (८) भेद हैं— (१) अगूढ़ व्यङ्ग्य (२) अपराङ्गव्यङ्ग्य (३) वाच्यासिद्ध्यङ्गव्यङ्ग्य (४) अस्फुट-व्यङ्ग्य (५) संदिग्धप्राधान्यव्यङ्ग्य (६) तुल्यप्राधान्यव्यङ्ग्य (७) काकाक्षिप्तव्यङ्ग्य (८) असुन्दरव्यङ्ग्य ।

पूर्वाचार्यों ने वाच्य अर्थ की अपेक्षा व्यङ्ग्य अर्थ के अल्प चमत्कारी होने में सामान्य रूप से आठ कारण निर्धारित किये हैं, इसी से इस के प्रथम आठ (८) ही भेद होते हैं । उक्त गुणीभाव के कारणों को नीचे भेदों की व्याख्या में समझना चाहिये ।

(१) अगूढ़व्यङ्ग्य । यदि स्वतः ही व्यङ्ग्य अर्थ असुन्दर हो, तो उस अपनी असुन्दरता के कारण से ही वह गौण हो जाता है, उसके कारण उसका आठवां भेद असुन्दर व्यङ्ग्य अलग माना हुआ है ही, किन्तु सुन्दर होने पर भी सात (७) कारण और हैं, जिन से व्यङ्ग्य अर्थ गौण हो जाता है उन में प्रथम कारण व्यङ्ग्य की अगूढ़ता है। अर्थात्—जिस व्यङ्ग्य को असहृदय मनुष्य भी समझ सकते हों, वह व्यङ्ग्य अगूढ़ है। उसी के कारण यह अगूढ़ व्यङ्ग्य गुणीभूतव्यङ्ग्य का प्रथम भेद होता है। प्रयोजन यह है कि—कवि (सहृदय) लोगों के अनुभव में कामिनी के कुचकलश के समान व्यङ्ग्य अर्थ भी गूढ़ हो कर ही चमत्कार या अलौकिक प्रभाव को उत्पन्न करता है, किन्तु अगूढ़ता की अवस्था में स्फुट रूप हो कर वाच्य जैसा हो जाता है और इस से वह गुणीभूत ही रह जाता है।

जैसे—

"यस्यासुहृत्कृततिरस्कृतिरेत्यतप्त-
सूचीव्यधव्यतिकरेण युनक्ति कर्णौ ।
काञ्चीगुणग्रथनभाजनमेष सोऽस्मि
जीवन्न सम्प्रति भवामि किमावहामि ॥"

अर्जुन की बृहन्नला दशा में उनसे किसी ने पूछा कि—'तुम अपने अभ्युदय के लिये क्यों नहीं चेष्टा करते?' उस पर उन्होंने यह वचन कहा है। इस में वे अपनी पहिली अवस्था को स्मरण

करते हुए अपने दुःख को प्रकट करते हैं; कि—'जिसका शत्रु पराजित हो, सामने आकर स्वयम् अपने कानों को तप्त लोहे की सूची से बींधता था, वही यह मैं हूं—जो काञ्ची (कटि सूत्र= करधनी) के गूंथने के कर्म का पात्र हुआ हूं। इस समय मैं जीता नहीं हूं। क्या करूं ? '

यहां पर 'जीवन' (जीता हुआ) यह पद अपने मुख्य अर्थ प्राण धारण को त्याग कर अभिमत कार्य के साधन में अशक्ति को लक्षित करता है। अर्थात्—श्लाघ्य जीवन इस का लक्ष्य अर्थ है और 'मरण ही श्रेय है' यह व्यङ्ग्य है। तथा यह व्यङ्ग्य असहृदय पुरुषों को भी वाच्य के समान प्रतीत होता है। इस कारण यह गुणीभूत है। ध्वनि के समान अविवक्षित वाच्य के अर्थान्तर संक्रमित वाच्य में प्रथम पदगत भेद है। पद-गता, सारोपा, शुद्धा, अगूढा, जहत्स्वार्था प्रयोजनवती लक्षणा है। एवम् लक्षणामूला शाब्दी व्यञ्जना है।

जैसे—

"उन्निद्रकोकनदरेणुपिशंगितांगा
गायन्ति मञ्जु मधुपा गृहदीर्घिकासु।
एतच्चकास्ति च रवेर्नवबन्धुजीव-
पुष्पच्छदाभमुदयाचलचुम्बिबिम्बम् ॥"

(का० उ० ५ श्लो० ११५)

अर्थात्—निद्रा से मुक्त लाल कमलों की धूलि से पिशङ्ग वर्ण (लाल काले) अङ्गों वाले भ्रमर गृहवापियों में मधुर गान कर रहे हैं। और यह बन्धुजीव पुष्प के दल के समान—कान्ति उदय पर्वत को चुम्बन करने वाला सूर्य का विम्ब चमक रहा है।

यह दूसरा अगूढ़ व्यङ्ग्य का उदाहरण है। यहां 'चुम्ब' धातु का मुखका संयोग रूप चुम्बन मुख्य अर्थ है। वह अचेतन पर्वत में बाधित है—सम्भव नहीं। इस से यह [चुम्ब धातु] संयोग मात्र को लक्षित करता हैं। तथा वाच्य अर्थ असम्भव से ही अत्यन्ततिरस्कृत है। व्यङ्ग्य अर्थ इस (चुम्ब) धातु का उषः काल (प्रातःकाल) है। वह वाच्य के समान स्फुट प्रतीयमान होने से अगूढ़ है। इसी से गुणीभूत होता है।

पूर्व उदाहरण में वाच्य अर्थ (प्राण धारण) संभव होने पर भी वक्ता का अभिप्रेत न होने से अविवक्षित होता हैं और यहां पर्वत में विम्ब का मुख संयोग रूप स्वयम् असम्भवी होने से बाधित या अत्यन्ततिरस्कृत है। यही पहिले और पिछले उदाहरण का अन्तर है। यह गुणीभूतव्यङ्ग्य के अविवक्षित वाच्य में दूसरा भेद होता हैं। विशेष भेदों की अपेक्षा पदगत होने से तीसरा भेद है। लक्षणा और व्यञ्जना का भेद पूर्व के समान ही है। इन उदाहरणों में जैसी लक्षणायें दिखायी गई हैं, उस के अनुसार जहत्स्वार्था में गूढ़ा और अगूढ़ा के भेदों में अर्थान्तर संक्रमितवाच्य और अत्यन्ततिरस्कृतवाच्य भोर भेद बढ़

सकते हैं। लक्षणा के विस्तृत विचारों या भेदों में भी इनकी सूचना न मिलने से यहां एक नयी बात सामने आती है। तथा पढ़ने वाले को उस से आश्चर्य सा हो जाता है।

प्रकृत उदाहरण—नायक के साथ सोई हुई कोई नायिका है तथा वह रतिश्रम के आलस्य के कारण जागने के समय को न जान सकी। ऐसी अवस्था में उसके प्रति सखी की यह उक्ति है।

और जैसे—

"अत्रासीत्फणिपाशबन्धनविधिः शक्त्या भवद्देवरे
गाढं वक्षसि ताडिते हनुमता द्रोणाद्रिरत्राऽऽहृतः।
दिव्यैरिन्द्रजिदत्र लक्ष्मणशरैर्लोकान्तरं प्रापितः
केनाप्यत्र मृगाक्षि राक्षसपतेः कृत्ता च कण्ठाटवी॥"

रावण को मार कर विमान के मार्ग से अयोध्या को आते हुए राम की सीता के प्रति यह उक्ति है। वे इस में कह रहे हैं कि—

'हे मृगाक्षि। यहां पर (हमारी—हम दोनों की) नागपाशबन्धन की विधि हुई थी (यहां 'विधि' पद से विधि की कुलक्षणीयता से अपने तिरस्कार को छिपाते हैं।) यहां आपके देवर लक्ष्मण को शक्ति नाम के आयुध से छाती में आहत, होने पर—भारी चोट लगने पर हनुमान द्रोण पर्वत को उठा लाये थे। केवल उस में की औषधि ही नहीं। (द्रोणाद्रि के आहरण से उनके

पराक्रम को सूचित करते हैं) 'भवद्देवर' पद में सीता जी के सम्बन्ध का प्रदर्शन वात्सल्य के उत्पादन के द्वारा उनके पराभव के छिपाने और उपकार के प्रकाशन के अर्थ है ।) यहां लक्ष्मण के दिव्य वाणों से इन्द्रजित् (रावण का पुत्र) लोकान्तर को प्राप्त किया गया या मारा गया है । यहां पर किसी ने भी राक्षस-पति (रावण) के कण्ठों की बनी का छेदन किया है ।

इस काव्य में अनुनायक (लक्ष्मण) उपनायक (हनुमान) और प्रतिनायक (रावण) का प्रथम तीनों पादों में निर्देश होने पर भी चतुर्थ पाद में न कहने पर भी अर्थ की शक्ति से नायक राम ही प्रतीत होता है—राम ने ही रावण का बध किया है । अतः रावण वध रूप अर्थ की शक्ति से अन्य के सम्बन्ध के अभाव से क्रम २ या अनुरणन न्याय से राम ही नायक प्रतीत (व्यङ्ग्य) होता है, तिस पर भी यहां 'केनापि' इस सामान्य वाचक से उसकी प्रतीति करायी गयी है अतः वाच्य अर्थ के समान हो जाने से वह (व्यङ्ग्य) अगूढ़ हो जाता है ।

नागेश—इस का भाव इस प्रकार बताते हैं कि—'केनापि' में 'किम्' शब्द का वाच्य अर्थ सामान्य रूप है, जिस में कोई पुरुष आदि रूप विशेष अर्थ कुछ निश्चित नहीं होता है । जैसे 'कोई' या 'किसी ने' ऐसा कहने से ऐसे ही सामान्य अर्थ की प्रतीति के अनन्तर अर्थ की शक्ति से धीरे २ 'मया' या 'मैंने' ऐसा व्यङ्ग्य अर्थ प्रतीत होता है । जो कि प्रसिद्ध होने के कारण वाच्य जैसा होने से अगूढ है । अथवा 'किम्' शब्द

अनिर्वचनीय गुणों वाले का वाचक है। जिस से राम रूप कर्त्ता स्पष्ट रूप से ही प्रतीत हो जाता हैं। इस से अगूढ व्यङ्ग्य है।

यदि यहां 'केनापि' इस कर्तृबोधक पद के स्थान में 'तस्यापि' यह पद रख दिया जाय, जो कि—राक्षसपति का ही विशेषण हो सकता है, तो यह काव्य ध्वनि ही है । क्योंकि—ऐसा करने पर कर्त्ता की गूढ़ता रक्षित हो जाती है।

इस काव्य में आर्थी व्यञ्जना ही है किन्तु लक्षणा नहीं। अतः पूर्वोक्त उदाहरणों से यह विलक्षण और अर्थशक्तिमूल लक्ष्यक्रम का उदाहरण है क्योंकि अर्थ की शक्ति से ही राम रूप नायक अनुरणन न्याय से प्रतीत होता है। इस शास्त्र में लक्ष्यक्रम दो वस्तु मानी गई हैं, एक वस्तु मात्र और एक अलंकार रूप। उन में यहां राम रूप वस्तु व्यङ्ग्य है। अतः यह लक्ष्य क्रम में वस्तु व्यङ्ग्य है।

इस पद्य में नागपाश बन्धन आदि चार घटनाओं के स्थल के निर्देश के लिये चार ही बार 'अत्र' पद आया है। इस के दो प्रयोजन बताये जाते हैं। उन में एक यह कि—विमान-मार्ग से जाते हुये भगवान् रामचन्द्र एक ही स्थल को नाना विचित्र घटनाओं की आधार बुद्धि से तथा नये नये अद्भुत रसों के आलम्बन रूप से बार २ 'अत्र' पद से दिखाते हैं। और दूसरा यह कि—भिन्न २ घटनाओं के भिन्न २ स्थलों के निर्देश के लिये फिर २ 'अत्र' पद आया है। पूर्व बुद्धि की अपेक्षा इस बुद्धि

का उदय शीघ्र और अनायास होता है। क्योंकि—भगवान् विमान से जा रहे हैं, ऐसी अवस्था में देर तक एक स्थान में ठहरना और सब घटनाओं का एक ही स्थान में होना दोनों ही बातें दुःसंभावित सी हैं।

(२) अपराङ्ग व्यङ्ग्य। जिस काव्य में व्यङ्ग्य अर्थ किसी दूसरे अर्थ का अङ्ग (गौण) हो जाता है, वह अपराङ्ग व्यङ्ग्य कहलाता है। यहां व्यङ्ग्य अर्थ सामान्य रूप से दश (१०) प्रकार का होता है। अर्थात्—आठ (८) रस आदि अलक्ष्य क्रम और दो (२) वस्तु और अलंकार रूप लक्ष्यक्रम या अनुरणन रूप। एवम् 'अपर' शब्द में भी ये (पूर्वोक्त) दश (१०) और एक वाच्य अर्थ वाक्यार्थ रूप, सब मिला कर ग्यारह (११) अर्थ होते हैं इस से समझना होगा कि—एक २ अर्थ का एक २ अर्थ अङ्ग पर्याय से हो, तो इस के भेद ११० एक सो-दश हो सकते हैं। उदाहरण यथा प्राप्त देखने चाहियें। जैसे—

"अयं स रसनोत्कर्षी पीनस्तनविमर्दनः।
नाभ्यूरुजघनस्पर्शी नीवीविस्रंसनः करः॥"

(का० प्र० उ० ५ श्लो० ११७)

(म० भा० स्त्री० पर्व २४ अ० श्लो० १६)

(क) यहां शृङ्गार रस करुण रस का अङ्ग है। इस पद्य में युद्ध-भूमि में गिरे हुये भूरिश्रवा के हाथ को देख कर—आलो-

चना कर उस की स्त्रियों का प्रलाप हैं। यहां स्मर्यमाण-नायक की रति उस की पत्नियों में है, इस से यह नायिका-विषयक नायकाश्रय शृङ्गार रस है। रस किसी दूसरे अर्थ (वस्तु) का अङ्ग नहीं होता, अतः यहां शृङ्गार रस के स्थान में उस के स्थायी भाव रति को समझना चाहिये। उसी के गौण होने से यह काव्य गुणीभूत व्यङ्ग्य है। इसी प्रकार से अन्य २ स्थलों में भी जहां रस की गौणता से मध्यमकाव्य हो वहां उस २ रस के स्थायी भाव की गौणता में अभिप्राय समझना होगा। एवम् यहां पर जो प्रधान करुण रस है, वह नायिकाश्रय और नायक-विषयक है। क्योंकि—नायिकाओं की शोक बुद्धि नायक में है।

यहां करुण रस की प्रधानता को ले कर यह काव्य ध्वनि है और शृङ्गार रस की गौणता को ले कर गुणीभूत व्यङ्ग्य है। इस प्रकार से यह काव्य ध्वनि और मध्यम दोनों काव्यों का उदाहरण बनता है।

(ख) रस ही भाव का अङ्ग। जैसे—

"कैलासालयभाललोचनरुचा निर्वर्त्ति-
तालक्तक-
व्यक्तिः पादनखद्युतिर्गिरिभुवः सा वः
सदा त्रायताम्।

स्पर्द्धाबन्धसमृद्धयेव सुदृढं रूढा यया नेत्रयोः
कान्तिः कोकनदानुकारसरसा सद्यः समुत्सार्यते ॥"

कोई किसी को आशीर्वाद करता है, कि गिरिपुत्री पार्वती-जी के चरणों की नख कान्ति तुम्हारी सदा रक्षा करे, जिस की कि—कैलास पति भगवान् रुद्र के मस्तक के वन्हिरूप नेत्र की अरुण कान्ति से लाक्षा के रङ्ग की शोभा बन गयी है। स्वाभाविक नखों की लाली भाल लोचन की कान्ति से और भी बढ़ गई है। और जो कि—मानों स्पर्द्धा के नैरन्तर्य से स्वयम् बढ़ कर (भगवती के) नेत्रों में दृढ़ता से जमी हुई लाल कमल के समान सरस कान्ति को उसी समय निःशेषता से दूर कर रही है।

१—यहां वक्ताकी जो देवी के विषय में रति है,वह भाव है। और उस में देवी और देव का जो परस्पर शृङ्गार रस है,वह अङ्ग है।

२—रुद्र भगवान् के लाक्षा के समान अरुण ललाट नेत्र की प्रभा के सम्पर्क से जो भगवती की नख कान्ति का अरुण भाव वर्णन किया है, उससे मानिनी भगवती के चरणों में भगवान् रुद्र की प्रणति की ध्वनि होती है।

३—वास्तव में पादपतन (प्रणाम) ही भगवती के कोप को शान्ति का कारण है, तथापि यहां पूर्वोक्त प्रकार की नख कान्ति को उसका कारण बताया गया है। इसका प्रयोजन

उत्प्रेक्षा अलङ्कार है। अर्थात्—यहां गिरिपुत्री के नेत्रों की जो कोप जनित लाली की कान्ति थी, वह भगवान् शिव के पाद प्रणत होने से दूर हो गयी।

४—यहां भाललोचन की कान्ति के सम्पर्क से जो स्वाभाविक रक्त (लाल) नखकान्ति की दीप्ति है, उसका स्पर्द्धाबन्धहेतुरूप से उत्प्रेक्षा किया गया है।

५—कैलासाधिपतित्व से जिस का परम ऐश्वर्य प्रतीत होता है,वह शिव भी अपने अतिप्रिय नेत्र की पीड़ा को न गिनता हुआ ही चरणों के समीप में जिस को प्रसाद के लिये नमस्कार करता है, उस में भक्ति उचित ही है। इस प्रकार यहां के उक्त शृङ्गार रस का भाव के महत्व के लिये ही वर्णन किया गया है, इस से, और पुष्ट विभाव आदि कारणों के प्राप्त न होने के कारण अपुष्ट रस की भाव में अङ्गता ही रही।

(ग) भाव में भाव की अङ्गता। जैसे—

"अत्युच्चाः परितः स्फुरन्ति गिरयः स्फारा
स्तथाऽम्भोधयः
तानेतानपि बिभ्रती किमपि न क्लान्तासि
तुभ्यं नमः।
आश्चर्येण मुहुर्मुहुः स्तुतिमिति प्रस्तौमि
यावद्भुवः,

तावद्भिन्नादिमां स्मृतस्तव भुजो वाचस्ततो मुद्रिताः ॥"

पञ्चाक्षरी नामक कवि ने इस पद्य से भोजराज की स्तुति की थी, यह जयन्त भट्ट की दीपिका टीका में कहा गया है।

यहां पृथ्वी विषयक रति भाव राज विषयक भाव का अङ्ग है। राजा के प्रति कवि की उक्ति — 'हे पृथिवि ? बड़े २ ऊँचे पर्वत सब और व्याप्त हो कर खड़े हैं। और उसी प्रकार अति विस्तृत समुद्र भी स्थित है। उन ऐसे दुर्धरों को भी तू धारण करती हुई कुछ भी न थकी, तेरे लिये नमस्कार हैं। हे राजन् आश्चर्य से वार २ पृथ्वी की इस स्तुति को करने के लिये जब तक (मैं) प्रस्तुत (तैयार) होता हूं तब तक इस (ऐसी) (पृथ्वी) को धारण (पालन) करता हुआ तेरा भुज स्मरण आया, बस फिर मेरी वाणी बन्द हो गई ॥

(१) यहां दो भुजों के होते हुए, एक भुज का निर्देश राज विषयक भाव को और भी बहुत ऊँचा कर देता है।

(२) यहाँ भूविषयक भाव आहार्य (बुद्धि से खींच कर लाया हुआ) है। क्यों कि—वह राजा के अर्थ वर्णन के आरोपण किया गया है। इसी से अपुष्ट और अङ्ग है।

[घ] भाव के रसाभास और भावाभास अङ्ग। जैसे—

"वन्दीकृत्य नृपद्विषां मृगदृशस्ताः पश्यतां प्रेयसां।

श्लिष्यन्ति प्रणमन्ति लान्ति परितश्चुम्बन्ति ते सैनिकाः ।
अस्माकं सुकृतैर्दृशोर्निपतितोऽस्यौचित्य-वारान्निधे
विध्वस्ता विपदोऽखिलास्तदिति तैः प्रत्यर्थिभिः स्तूयसे ॥"

यहां पूर्वार्द्ध में श्रृङ्गार रस अननुरक्त [अनुराग शून्य जित राज पत्नी] पर स्त्री विषयक होने से, तथा उत्तरार्द्ध में रति रूप भाव शत्रु तथा जयी राज विषयक होने से आभास हैं। और वे (श्रृङ्गार रसाभास और रति भावाभास दोनों राज विषयक कवि निष्ठ रति भाव के अङ्ग हैं।)

(ङ) भाव का अंग भाव शान्ति—

"अविरलकरवालकम्पनैर्भ्रुकुटीतर्जन-गर्जनैर्मुहुः ।
ददृशे तव वैरिणां मदः सगतः क्वापि तवेक्षणे क्षणात् ॥"

अर्थात्—हे राजन्! निरन्तर खड्ग के कम्पनों से, भ्रुकुटियों के साथ 'मारो' 'काटो' इत्यादि वाक्य रूप तर्जनों से, और 'हुं' कार तथा सिंहनाद रूप गर्जनाओं से जो तेरे वैरियों का मद

देखा गया था, वह उनका मद तेरे दर्शन होते ही क्षण मात्र में कहीं भी उड़ गया ॥

धन ऐश्वर्य आदि के गर्व का नाम मद है। खड्ग कम्पन तथा तर्जन गर्जन आदि उनके कार्य (अनुभाव) हैं। मद (गर्व) अध्यात्मवस्तु या ज्ञान स्वरूप होने से दर्शन गोचर नहीं हो सकता। किन्तु उसके कार्य खड्ग कम्पन आदि देखे जा सकते हैं। इसी से यहां 'मद' शब्द का अर्थ खड्ग कम्पनादि ही है। तथा गर्व स्वयम् व्यङ्ग्य है। एवम् इसी से यह (गर्व) भावावस्था को प्राप्त हुआ है। जैसा कि—"व्यभिचारी तथा मतः" व्यभिचारी व्यङ्ग्य होकर भाव हो जाता है। इस सूत्रमें कहा गया है। इसी भाव की "सगतःक्वापि" इस वाक्य से शान्ति व्यङ्ग्य होती है। यह भाव शान्ति कवि के राज विषयक भाव का अङ्ग है।

(च) भाव में भावोदय की अङ्गता जैसे—

"साकं कुरङ्गकदृशा मधुपानलीलां
कर्त्तुं सुहृद्भिरपि वैरिणि ते प्रवृत्ते ।
अन्याभिधायि तव नाम विभो गृहीतं
केनापि तत्र विषमामकरोदवस्थाम् ॥

हे प्रभो ! तेरे वैरी को बालमृगनयना कान्ता और मित्रों के साथ मधुपान लीला करने को प्रवृत्त होने के समय किसी से भी किसी दूसरे के नाम के रूप में जलाहरण आदि कार्य के

निमित्त प्रयुक्त हो कर तेरे नाम ने वहां विषम अवस्था—कम्प आदि को उत्पन्न करनेवाली दशा को उत्पन्न कर दिया ।

यहां विषमावस्था से व्यङ्ग्य होनेवाला त्रास रूप भाव का उदय राज विषयक भाव में अङ्ग है ।

(छ) भाव में भावसन्धि की अङ्गता । जैसे—

"असोढा तत्कालोल्लसदसहभावस्य तपसः
कथानां विश्रम्भेष्वथ च रसिकः शैलदुहितुः ।
प्रमोदं वो दिश्यात्कपटवटुवेषापनयने
त्वराशैथिल्याभ्यां युगपदभियुक्तः स्मरहरः ॥"

तप करती हुई पार्वतीजी को ब्रह्मचारी के वेष से छलते हुए महादेवजी का वर्णन हैं। कोई किसी को आशीर्वाद करता है कि,—

कपट से किये हुए अपने ब्रह्मचारि-वेषके दूर करने में आवेग (शीघ्रता) और धैर्य से एक साथ प्रेरित स्मरहर (महादेव) तुम्हारे लिये सुख दें। जो कि शैलकन्या— सतीजी के बालभाव में उनके बढ़ते हुए असह्य तपको सहन करने में असमर्थ और उनकी प्यारी कथाओं में रसिक हैं। अर्थात्—रुद्र भगवान् न सतीजी की उस बाल्य अवस्था की असहनीय तपस्या को ही सहन कर सकते, इससे वे एक और फलदान की शीघ्रता से दबाये जा रहे हैं और न उनकी प्रेम-कथाओं के रसास्वादन को ही छोड़ सकते इससे वे आसन

को छोड़ने में भी परवश शिथिल हैं। यहां एक ही विषय विभिन्न द्वारों से एक साथ दो अवस्थाओं में लाता हुआ रुद्र को दोलायमान कर रहा है, यह अधिक ध्यान देने योग्य बात है।

यहां आवेग और धैर्य दो व्यभिचारी हैं। सतीजी के तप का असहन रुद्र के आवेग को व्यङ्ग्य करता है। और प्रेमकथाओं की रसिकता धैर्य को व्यङ्ग्य करती है। इस प्रकार व्यङ्ग्य होने से ही दोनों व्यभिचारी भाव अवस्था को प्राप्त हुये हैं। ये दोनों ही (धैर्य और आवेग) यद्यपि स्वभाव से ही विरुद्ध हैं। अतः एक दूसरे को बल पूर्वक बाध कर अपनी स्थिति को लाता किन्तु यहां समान बल होने से बहुत ही शीघ्र इनका चक्र घूम रहा है। अर्थात् एक से दूसरे का उपमर्दन नहीं होता। प्रत्युत दोनों ही उस समय में समानता से सत्तावान् हो रहे हैं। इसी को यहां 'युगपत्' पद सूचित करता है। इस से यह भाव सन्धि ही है, भाव शबलता नहीं क्यों कि—भावशबलता में जिसका उपमर्दन हो जाता है, उसकी फिर आवृत्ति नहीं होती।

जैसी कि—यहां आवेग और धैर्य की है।

एवम् कवि के भाव में, ये दोनों ही आरोपित होने से अपुष्ट और इसी से अङ्ग हैं।

(ज) भाव में भाव शबलता की अङ्गता—

पश्येत्कश्चिच्चल चपल रे का त्वराऽहं कुमारी
हस्तालम्बं वितर ह ह हा व्युत्क्रमः कासि यासि।

इत्थं पृथ्वीपरिवृढ भवद्विद्विषोऽरण्य वृत्तेः
कन्या कंचित्फलकिसलयान्याददानाऽभिधत्ते ॥"

यहां 'पश्येत्कश्चित्' से शङ्का 'चल चपलरे' से असूया, 'कात्वरा' से धृति, 'अहंकुमारी' से स्मृति, 'हस्तालम्बं वितर' से श्रम, 'ह ह हा' से दैन्य, 'व्युत्क्रमः' से विबोध (चैतन्य का आगम) और 'कासियासि' से औत्सुक्य, व्यंग्य होता है। ये सभी व्यभिचारी हैं। व्यंग्य हो जाने से भाव हो जाते हैं। इन में एक के उपमर्दन (निवृत्ति) होने के पीछे ही दूसरे भाव का उदय होता है, तथा जो निवृत्त हो जाता है, उस का फिर आगम नहीं होता। इस से इनकी शबलता है और राज-विषयक भाव में ये अंग हैं। क्यों कि—ये सब (शङ्का आदि) आरोपित होने से अपुष्ट और अङ्ग हो जाते हैं। राजविषयक भाव वास्तविक है, इसी से वह पुष्ट और प्रधान है।

अर्थात् इस काव्य में कोई कवि किसी राजा की स्तुति करता है। उस में उस के शत्रु का वन में रहना और उसी के प्रसङ्ग से उस की कन्या का फल पत्रों के लिये वन के एकान्त देश में प्रवेश करना तथा किसी पुरुष के समागम और उक्त प्रकार के संवाद की घटना वर्णन की है। इस में शत्रु के वन में जाने से प्रकृत राजा का प्रताप तथा स्तुति गम्यमान होती है। इसी के उत्कर्ष के लिये उस की कन्या के भावों की शबलता उपपत्ति विषयक दिखायी या कल्पित की है। इसी से यह

भाव शबलता राजविषयक भाव में अङ्ग है और राजविषयक भाव प्रधान है ।

कोई कहते हैं कि—'तिल तण्डुल के समान अनेक भावों का एक साथ चर्वण होने से उन की शबलता होती है ।' किन्तु ऐसा मानने से सब भावों की सत्ता उक्त दृष्टान्त से एक साथ होती है । तथा वह उनका प्रकार सन्धि में मिल जाता है । इससे उपमर्द्योपमर्दक भाव ही मानना युक्त है ।

अथवा जिस प्रकार रण भूमि गत दो विरुद्ध सैन्यों के युद्ध-काल में कोई सैनिक गिरते हुए और कोई गिराते हुए सब एक साथ ही एक अनुभव के गोचर होते हैं । उसी प्रकार से प्रकृति में भी कोई भाव उपमर्दित होता हुआ और कोई उपमर्दन करता हुआ विभिन्न अवस्थाओं में एक ही अनुभव के गोचर होते हैं । ऐसी कल्पना के साथ 'तिलतण्डुल' न्याय से कार्य लिया जाय तो शबलता की अतिव्याप्ति सन्धि स्थल में न होगी और उक्त न्याय का आदर भी हो जायगा ।

अब तक अपरांग व्यंग्य के जो उदाहरण दिये गये है, उन में अलक्ष्यक्रम में अलक्ष्यक्रम की अंगता (गौणता) दिखायी गई है । जैसे—

१ रस में रस की अंगता—"अयं स०" (श्लो० ११७)
२ भावमें रस की अंगता—"कैलासाल०" (श्लो० ११८)
३ भावमें भाव की अंगता—"अत्युच्चाः परितः"(श्लो० ११६)
४ भावमें रसाभास भावाभासकी अंगता—" वन्दीकृत्य० "

(श्लो० १२०)

५ भावमें भावशान्ति की अंगता—"अविरलक" (श्लो०१२१)

६ भावमें भावोदय की अङ्गता—"साकङ्करङ्क"(श्लो०१२२)

७ भावमें भावसन्धि की अङ्गता—"असोढा" (श्लो०१२३)

८ भावमें भावशबलताकीअङ्गता—"पश्येत्कश्चित्'(श्लो०१२४)

१—यहां पर जो कोई भी किसी दूसरे का अङ्ग होता है, उसका प्रयोजन यह नहीं कि—जैसे शरीर के अङ्ग हाथ पैर हैं, या वस्त्र के अङ्ग तन्तु हैं, ये भी वैसे ही हैं प्रत्युत स्वतन्त्र सिद्ध होकर अपने संयोग से अपने अङ्गी को उद्दीपन मात्र करते हैं। जैसे जलते हुए अग्नि को घृत आदि द्रव्य।

२—यहां पर जो रस आदि अलक्ष्य क्रम दूसरे के अङ्ग हो जाते हैं, वे उस अवस्था में अलङ्कार हो जाते हैं—विशेष विशेष अलंकार नामों से बोले जाते हैं। जैसे—

१—गुणीभूत रस, रसवत् अलङ्कार होता है।

२—गुणीभूत भाव, प्रेयस् अलङ्कार,

३-४—गुणीभूत रसऽऽभास और भावाभास ऊर्जस्वी, और

५—गुणीभूत भावशान्ति, समाहित अलङ्कार होता है। एवम्

६—गुणीभूत भावोदय, भावोदय अलङ्कार

७—गुणीभूत भावसन्धि, भावसन्धि अलङ्कार और

८—गुणीभूत भावशबलत्व, भावशबलत्व अलङ्कार होता है। इनका नाम पृथक् नहीं, प्रत्युत ये तीन अपने ही नाम से अलङ्कार प्रसिद्ध हैं।

वामनाचार्य यहां पर कहते हैं कि— 'येरसवत्' आदि अलङ्कार प्राचीन पण्डितों को ही स्वीकृत हैं, किन्तु स्वयम् मम्मट को नहीं। क्योंकि—ये गुणों के समान साक्षात् अङ्गी के ही उपकारक होते हैं। अर्थात्—जिस प्रकार अलङ्कार किसी अङ्ग की शोभा बढ़ा कर ही अङ्गी (प्रधान) शरीर की शोभा बढ़ाते हैं, वैसा ये नहीं करते, इसी से इनको अलङ्कार मानना उचित नहीं। इस से ये 'गुणीभूत व्यङ्ग्य ही हैं। वे और कहते हैं कि—इसी से दशम उल्लास में उन्होंने अलङ्कारों के निरूपण के प्रसङ्ग में इनकी गणना नहीं की और न इनका निरूपण ही किया :—

किन्तु हमारी समझ में यह ठीक नहीं है। क्योंकि—स्वयम् मम्मट अपने सूत्र और वृत्ति में स्पष्ट रूप से इनकी अलंकार्यता और अलंकारता दो अवस्थाओं को स्वीकार करते हैं। जसे—

"रसभाव तदाभास भावशान्त्यादिरक्रमः।
भिन्नोरसाद्यलंकारादलंकार्यतया स्थितः ॥"

अर्थात्—रस भाव आदि आठ (८) पदार्थ अलक्षय क्रम हैं रसवत् आदि अलङ्कारों से भिन्न हैं, और अलङ्कार्य रूप से स्थित हैं। प्रयोजन यह कि—इनकी दो अवस्थाएँ हैं, एक अलङ्कार्यता और दूसरी अलङ्कारता।

वृत्ति—"प्रधानतया यत्र स्थितो रसादिस्तत्रालकार्यः।

यथोदाहरिष्यते । अन्यत्र तु प्रधाने वाक्यार्थे यत्रांगभूतोरसादिस्तत्र गुणीभूतव्यङ्ग्ये रसवत्प्रेयउर्जस्विसमाहितादयोऽलङ्काराः । ते च गुणीभूतव्यङ्ग्याभिधान उदाहरिष्यन्ते ।" अर्थात् 'जहां रस आदि प्रधानता से स्थित होते हैं वहां ये अलङ्कार्य होते हैं । जैसे कि उदाहरण करेंगे । किन्तु अन्यत्र जहां वाक्यार्थ प्रधान होगा, वहाँ ये गुणीभूत व्यङ्ग्य काव्य में रसवत् प्रेयस् ऊर्जस्वि और समाहित आदि अलङ्कार होते हैं । और वे गुणीभूत व्यङ्ग्य के अभिधान में उदाहरण किये जावेंगे । '

अब रही यह आपत्ति कि—यदि इन को रस आदि अलंकार भी अभिमत थे, तो दशम उल्लास में इन की अलंकारों में गणना क्यों नहीं की और निरूपण क्यों न किया । इस का उत्तर यही है कि—ये गौणता की अवस्था में भी सदा व्यञ्जना वृत्ति से ही प्रतीत होते हैं, और उपमा आदि सब अलंकार वाच्य भी होते हैं । इस विजातीयता के कारण इन की गणना वहां करना उचित नहीं समझा गया । एवम् निरूपण इन का, अपनी प्रधानता या अलक्ष्य क्रमता की अवस्था में (चतुर्थ पञ्चम उल्लास में) किया हुआ हैं ही । अर्थात्—ये जैसे अपनी प्रधानता की अवस्था में रहते हैं, वैसे ही सर्व रूप से अलंकारता की भी अवस्था में रहते हैं । केवल वे वहां किसी अगूढ़ता या अपराङ्गता आदि कारण से गौण हो जाते हैं । इस से

इन का निरूपण फिर अपेक्षित ही नहीं होता। अतएव यह उक्त आचार्य का हेतु आदरणीय नहीं हो सकता।

इसी प्रकार अङ्गों के द्वारा अङ्गी के उपकारी आपत्ति भी निस्सार हैं। क्योंकि ऐसा नियम रसवत् आदि से भिन्न अलंकारों के लिये भी मानने से निर्वाह हो सकता है।

* यह बहुत आवश्यक है कि—ये रस आदि गुणी भाव की अवस्था में काव्य के स्वरूप को बनाने वाले किसी अखण्ड पदार्थ में आ जावें। जैसे कि गुण अलंकार आदि। क्योंकि प्रत्येक पदार्थ का विविक्त ज्ञान एक या अखण्ड शब्द के द्वारा ही होता है। जैसे घट पट आदि। ऐसी अवस्था में इन की गुणों में गणना करें, तो गुण अपने गुणी को छोड़ कर अन्यत्र नहीं रहता। जैसे आत्मा के शौर्य आदि गुण सदा आत्मा में ही प्रतीत होते हैं। किन्तु उस से पृथक् देश में उन को कहीं नहीं देखते। ऐसे ये गुणी भूत रस आदि अन्य रस आदि के धर्म नहीं हैं। अतएव उन में आश्रित हो कर नहीं रहते हैं, प्रत्युत स्वतन्त्र रह कर ही जैसे गृह की शोभा को पुष्प वाटिका बढ़ाती है, उसी प्रकार अन्य रस आदिकों का अपने साहचर्य से कुछ उपकार कर देते हैं अतः गुणों में इन का प्रवेश नहीं हो सकता। हां अलंकार भी अङ्गी और अङ्गों से अलग हो जाते

*—"तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलं कृती पुनः क्वापि" इस काव्य लक्षण में आनेवाले शब्द अर्थ गुण और अलंकार ये काव्य के स्वरूप को बनाने वाले अखण्ड पदार्थ हैं।

हैं और अङ्गों के द्वारा संयुक्त होकर अङ्गी की शोभा भी बढ़ाते हैं, ऐसे ही ये भी पृथक् सिद्ध रहकर अपने योग से अङ्गों की शोभा बढ़ाते हैं। यह इनका सादृश्य अलंकारों में भले प्रकार आ जाता है। इससे इनका प्रवेश या गणना अलंकारों में ही होना उचित प्रतीत होता है।

ध्वनि और गुणीभूत व्यंग्य का व्यवहार।

ध्वनि और गुणीभूत व्यङ्ग्य काव्यों के नाम और भेद अलग अलग दिखाये हैं, इस से इन के उदाहरण भी अलग २ ही होने चाहियें। किन्तु जो इनके उदाहरण दिये गये हैं, उन में ध्वनि के उदाहरणों में गुणीभूत व्यङ्ग्य के लक्षण हैं, और गुणी भूत व्यङ्ग्य के उदाहरणों में ध्वनि के लक्षण हैं। ऐसी अवस्था में किसी काव्य का नाम ध्वनि और किसी का नाम गुणीभूत व्यङ्ग्य कैसे किया जाता है? एवम् प्रत्येक उन दोनों में भी 'यह अलङ्कार ध्वनि' 'यह रसादि ध्वनि' ऐसा २ व्यवहार किस प्रकार होता है?

इसका संक्षिप्त उत्तर प्राधान्य से है। अर्थात्—जहां जो प्रधान होता है, उसी का नाम वहां पर होता है और प्राधान्य नाम यहां अतिशयित चमत्कार का है। जो कि—केवल सहृदय पुरुषों के हृदय को ही प्रतीत होता है। इससे सर्वत्र विभिन्न सजातीय विजातीय काव्यों का संकर तथा संसृष्टि होने पर भी उनके पृथक् नाम प्राधान्य से ही सिद्ध होते हैं। इस में

किसी प्रकार की अनुपपत्ति नहीं। पहिले किसी २ उदाहरण में ऐसा दिखाया भी जा चुका हैं। उसी की दिशा से अन्यत्र २ काव्यों में पृथक् नाम के व्यवहार की कल्पना करनी होगी।

(झ) वाच्य अर्थ में शब्दशक्तिमूल—

लक्ष्यक्रम की अङ्गता। जैसे—

"जनस्थाने भ्रान्तं कनकमृगतृष्णान्धितधिया
वचो वैदेहीति प्रतिपदमुदश्रु प्रलपितम्।
कृतालंकाभर्त्तुर्वदनपरिपाटीषुघटना
मयाऽऽप्तं रामत्वं कुशलवसुता न त्वधिगता॥"

यह भट्ट वाचस्पति का पद्य है। यह क्षेमेन्द्र कृत कवि कण्ठाभरण में स्पष्ट है।

यह किसी राज सेवा से दुःखित कवि को उक्ति है।

अर्थात्—'मयाऽऽप्तं रामत्वम्' मैंने रामत्व—रामधर्म प्राप्त किया, किन्तु 'कुशलवसुता'—कुशल—वसुता—परिणाम में सुरस या उद्वेग के दूर करने में निपुण धनकी धनवत्ता वही मानों—'कुशलव सुता'—कुशलव सुतवाली—सीताप्राप्त नहीं को। रामत्व हो कैसे प्राप्त किया? सो कहता है—'कनक मृग तृष्णान्धितधिया' कनक (सुवर्ण) के मृग = मार्गण या प्रार्थना, या कनक को मृगतृष्णा—निष्फल आशा रूप कनक मृग (मारीच) की तृष्णा से अन्धित बुद्धि से 'जनस्थाने भ्रा-

न्तम्' जनस्थान—ग्राम नगर आदि रूप दण्डकारण्य में भ्रमण किया। 'वचोवैदेहीति' 'वै' निश्चय ही 'देहि' दे यह वचन ही 'वैदेहि!' सीता संबोधन वचन 'प्रतिपदम् उदश्रु प्रलपितम्' स्थान २ में आंसू बहाते हुए प्रलाप किया। 'भर्तुः (धनिकस्य) परिपाटीषु अलं का घटना न कृता' भर्त्ता—भरण पोषण करनेवाले धनिक पुरुष की सेवा की रचनाओं में अतिशय रूप से क्या घटना नहीं की—कहा। अथवा—'का भर्तुः (कुत्सित भर्तुः) वदन परिपाटीषु (मिथ्या भाषणा प्रकारेषु) घटना अलंकृता' निन्दित या हीन स्वामी के मिथ्या भाषण के प्रकारों में अत्यन्त ही घटना जिस से कि—उसे अपनी मिथ्या बात भी सत्य जैसी प्रतीत हो उपपत्ति या युक्ति, अथवा उस की वदन परिपाटी या मुख के सिकोड़ने आदि प्रकारों में उस के आशय के जानने के लिये उपाय रूप घटना, मानों वही लंकाभर्त्तुः (रावणस्य) 'वदनपरि पाटीषु घटनाकृता' लंका के स्वामी रावण की मुख पंक्ति में इषु घटना बाणों की घटना की। इस प्रकार से श्लेष के द्वारा उपस्थित धर्मों के अभेद से अध्यवसाय या तदाकार वृत्ति से राम भाव की उपपत्ति (संगति) होती हैं।

इस काव्य में प्रथम अभिधा वृत्ति से आद्य तीन पादों में कवि गत धर्म उक्त होते हैं। फिर "अनेकार्थस्य शब्दस्य" इस सूत्र के अनुसार शाब्दी व्यञ्जना से रामगत धर्म प्रतीत होते हैं। तथा उस के अनन्तर रामगत धर्मों की अभेद भावना या साधारणता की बुद्धि से उसका सादृश्य या उपमानोपमेय भाव कवि

में व्यङ्ग्य मर्यादा से प्रतीत होता हैं। यही इस उपमानोपमेय भाव की अनुरणन रूपता या क्रमिक प्रतीयमानता हैं। और शब्दों के परिवर्तन से यह व्यंग्य अर्थ सुलभ नहीं है, इसी से यह शब्द शक्ति मूलक भी है। जो सादृश्य प्रथम तीन पदों में व्यङ्ग्य होता था, वही चतुर्थ पाद में आकर 'मयाप्तं रामत्वम्' इस वाक्य से वाच्यता को प्राप्त हो गया इसी से पूर्व पादत्रय में जो दूसरा २ व्यङ्ग्य अर्थ है, वह वाच्य अर्थ का पोषक होने से उसका अङ्ग हो जाता है।

यह बात ध्यान में रखनी चाहिये कि—यहां आठ (८) गुणीभूतव्यङ्ग्यों में (अपराङ्ग व्यङ्ग्य के अन्तर्गत) वाच्याङ्ग व्यङ्ग्य और वाच्यसिध्यङ्ग व्यङ्ग्य ये भेद भी आते हैं। उन में से यहां प्रथम भेद ही माना जाता है। किन्तु दूसरा नहीं। कारण वाच्य जो राम की उपमा हैं, वह 'जनस्थाने भ्रान्तम्' इत्यादि अनेक बिशेषणों के जनस्थान भ्रमणादि रूप प्रथम वाच्य अर्थ से ही, शब्द शक्ति मूलक द्वितीय अर्थ रूप व्यङ्ग्य की उपस्थिति से पहिले ही सिद्ध हो जाती हैं अर्थात्—जहां वाच्य अर्थ संमुग्ध या सामान्य रूप से प्रतीत हो। और व्यङ्ग्य अर्थ उसकी किसी अनुपपत्ति को दूर करता हो उसी स्थान में व्यङ्ग्य अर्थ वाच्य सिद्धि का अङ्ग होता है, अन्यथा नहीं। सुतराम् यहां वाच्य अर्थ न संमुग्ध ही है और न उसकी कोई व्यङ्ग्य अर्थ से अनुपपत्ति ही दूर होती है। अतः व्यङ्ग्य अर्थ वाच्य का ही अङ्ग है, वाच्य सिद्धिका नहीं। प्रयोजन यह कि

वैसा तब सम्भव होता, जब कि—द्वितीय अर्थ से पीछे रामोपमा प्रतीत होती।

कोई पण्डित अनेकार्थ शब्द के द्वितीय अर्थ को पूर्वोक्त सूत्र के अनुसार व्यङ्ग्य नहीं मानते, उनके मत में "जनस्थाने भ्रान्तम्" इत्यादि सब विशेषणों से एक दुःखित का अतिशय रूप अर्थ भी व्यङ्ग्य होता है। उसकी वाच्य उपमा में अङ्गता लेनी चाहिये।

ये दोनों व्याख्याएँ गोविन्द ठक्कुर के अनुसार दिखाई गई हैं। किन्तु मूल वृत्ति से ये दोनों ही व्याख्याएँ पृथक् हैं। मूलाक्षरों से यह प्रतीत होता है कि 'यहां—शब्द शक्ति मूल अनुरणन रूप राम के साथ उपमानोपमेय भाव, वाच्य अर्थ का अङ्ग होता है।' अर्थात्— राम की दो उपमाएँ हैं— एक वह, जो 'जनस्थाने भ्रान्तम्' इत्यादि तीन पादों से व्यङ्ग्य होती है, और दूसरी वह, जो 'मयाप्त' रामत्वम्' इस वाक्य से वाच्य होती है। इन्हीं दोनों में से प्रथम व्यङ्ग्य उपमा, दूसरी वाच्य उपमा में अङ्ग होती है। यहां व्यङ्ग्य उपमा वाच्य उपमा में वही चमत्कार लाती है, जो भिन्न वर्ण का रत्न श्वेत रत्न में संयुक्त रत्न होकर लाता है। व्यङ्ग्य अर्थ की बिजातीयता सर्व सहृदय सम्मत है। अतः उसके संयोग से वैलक्षण्य में कोई आपत्ति करना आदरणीय नहीं हो सकता। यहां गोविन्द ठक्कुर के अक्षरार्थ के अनुरोध के त्याग का कारण हम नहीं जान सकते।

(ञ) वाच्य अर्थ में ही अर्थशक्ति मूल वस्तु रूप व्यङ्ग्य की अङ्गता।

"आगत्य सम्प्रति वियोगविसंष्ठुलाङ्गी-
मम्भोजिनीं क्वचिदपि क्षपितत्रियामः।
एतां प्रसादयति पश्य शनैः प्रभाते
तन्वंगि पादपतनेन सहस्ररश्मिः॥"

मुग्ध भाव (भोलेपन) से बिना ही अनुनय (प्रसादन = मनाने) के, मान को त्यागने वाली नायिका के प्रति सखी की यह उक्ति है—

हे तन्वङ्गि! सहस्र रश्मि सूर्य कहीं भी द्वीपान्तर में त्रियामा रात्रि को व्यतीत करके इस समय प्रभात में धीरे २ आकर वियोग से विसंष्ठुलाङ्गी संकुचित अङ्गवाली इस अम्भोजिनी कमलिनी को पैरों में गिरकर प्रसादन करता है मनाता है—देख। अर्थात्—तुझे भी प्रसादन के बिना मान का त्याग उचित न था।

यहां नायक और नायिका का वृत्तान्त व्यङ्ग्य अर्थ शक्तिमूल और वस्तु रूप है। और रवि और कमलिनी का वृत्तान्त वाच्य वस्तु रूप तथा मुख्य है। क्योंकि प्रथम काव्य से रवि कमलिनी का वृत्तान्त ही शब्दों के द्वारा उक्त होता है और फिर उसी अर्थ या वृत्तान्त से नायक और नायिका का वृत्तान्त प्रतीत होता है। अर्थात्—कवि की मुख्यता से रवि कमलिनी का

वृत्तान्त ही विवक्षित है, किन्तु वह चाहता है कि—इसी में नायक और नायिका के शृङ्गार का भी आस्वादन हो। प्रयोजन, वह कहने में रवि कमलिनी का वृत्तान्त है, किन्तु उसमें आस्वादन शृङ्गार का होता है। यही यहां व्यङ्ग्य अर्थकी वाच्य अर्थ में उत्कर्षाधायकता एवम् अङ्गता है। यहां यदि रवि कमलिनी वृत्तान्त को अन्य २ शब्दों से भी कहा जाय, तो भी नायक और नायिका का वृत्तान्त व्यक्त हो सकता है। इसी से यह अर्थशक्तिमूल है। और अनलंकृत (अलंकार शून्य) होने से वस्तु मात्र रूप है एवम् प्रकृत रवि कमलिनी वृत्तान्त के वाचक पदों से ही प्रसिद्धिवश अप्रकृत नायकादि वृत्तान्त सम्बन्धि अर्थों की व्यञ्जना होती है। उन व्यक्त अर्थों का काव्य में कोई आधार नहीं लिया गया है, जिसके सहारे वे प्रधानता पाते। अतः वे प्रकृत वृत्तान्त वाच्य अर्थ में ही आरोपित या कल्पित होकर वाच्य अर्थ का ही उत्कर्ष करते हैं। इससे व्यङ्ग्य अर्थ ही वाच्य अर्थ का अङ्ग होता है।

यहां प्राकरणिक (प्रकृत) रवि कमलिनी वृत्तान्त से अप्राकरणिक नायकादि वृत्तान्त व्यङ्ग्य होता है। अतः समासोक्ति अलंकार है। इस अलंकार में वाच्य अर्थ का ही प्राधान्य रहता है। श्लेष के न होने से उपमा अलंकार नहीं और अप्राकरणिक अर्थ से प्राकरणिक अर्थ की व्यञ्जना न होने से अप्रस्तुत प्रशंसा भी नहीं है। एवम् रवि कमिलिनी वृत्तान्त—जो प्रकृत तथा वाच्य है, वह व्यङ्ग्य अर्थ की प्रतीति से

पूर्व ही प्रतीत या सिद्ध हो जाता है, किन्तु अपनी सिद्धि में व्यङ्ग्य अर्थ की कोई अपेक्षा नहीं रखता है अतः यह काव्य वाच्य सिद्धयङ्ग व्यङ्ग्य भी नहीं है।

(३) वाच्यसिद्धयङ्ग व्यङ्ग्य।

"भ्रमिमरतिमलसहृदयतां प्रलयं मूर्छां तमः
शरीरसादम्।
मरणं च जलदभुजगजं प्रसह्य कुरुते विषंवियो-
गिनीनाम्॥"

कोई सखी नायिका की अवस्था को नायक के प्रति जताने के लिये उसे सामान्य रूप से वर्णन करती है।

अर्थात्—मेघरूप भुजङ्ग (सर्प) से उत्पन्न होने वाला विष जल रूप हलाहल वियोगिनी स्त्रियों को बलात्कार से भ्रमि भ्रमण या दिग्भ्रम जैसा दिखाने वाला मस्तिष्क को बिगाड़ने वाला कोई भीतरी विकार अथवा चित्त की अस्थिरता, अरति विषयों की अनिच्छा, अलसहृदयता हृदय में आलस्य, प्रलये—चेष्टा का नाश,मूर्छा–वाह्य और आभ्यन्तर इन्द्रियों की चेष्टाओं का अभाव, किसी के मत से—चित्त का वाह्य इन्द्रियोंसे सम्बन्ध का अभाव तमः—तमोगुण की बाढ़ से अन्धता (अंधियारी) किसी के मद से मूर्च्छा रूप तम, शरीर का साद (खेद) और मृत्यु जीव का उद्गमनारम्भ करता है।

यहां 'विष' शब्द जल और हलाहल अर्थ का वाचक होने से अनेकार्थ है। मेघ के प्रकरण से इसकी अभिधा जल रूप अर्थ में नियमित हो गई अतः इसका जल वाच्य और हलाहल अर्थ व्यङ्ग्य है। यदि 'विष' शब्द से हलाहल रूप अर्थ व्यङ्ग्य न हो, तो जलद (मेघ) की वाच्य भुजगरूपता सिद्ध नहीं हो सकती। अतः यह व्यङ्ग्य वाच्य-सिद्धि का अङ्ग है। अन्यथा मेघ की भुजग से उपमा में सन्देह हो सकता है कि,—'मेघ' भुजग क्यों?।

(४) अस्फुट व्यङ्ग्य। जिस काव्य में व्यङ्ग्य अर्थ सहृदय पुरुषों को भी स्फुट रूप से प्रतीत न हो, किन्तु कठिनाई से प्रतीत हो, वह काव्य अस्फुट व्यङ्ग्य होता है। जैसे—

"अदृष्टे दर्शनोत्कण्ठा दृष्टे विच्छेदभीरुता।
नादृष्टेन न दृष्टेन भवता लभ्यते सुखम्॥"

(का० प्र० उ० ५ श्लो० १२६)

किसी नायिका की अपने प्रिय के प्रति उक्ति है, कि—

हे प्रिय! अदृष्ट होने की अवस्था में दर्शन की 'दर्शन होगा' ऐसी उत्कण्ठा, और दृष्ट होने की अवस्था में वियोग का भय रहता है। इस प्रकार न तुम से अदृष्ट से सुख मिलता है और न दृष्ट से॥

यहां 'जिस प्रकार तुम अदृष्ट न हो' और वियोग का

दुःख जिस प्रकार न हो, वैसा तुम करो, यह व्यङ्ग्य अर्थ है। इसकी प्रतीति सहृदय को भी सहज में नहीं होती ॥

(५) सन्दिग्ध प्राधान्य। जिस काव्य में वाच्य और व्यङ्ग्य अर्थ दोनों में कौन सा चमत्कारी है, अर्थात्—चमत्कार वाच्य से होता है, या व्यङ्ग्य से होता है, ऐसा एक पक्षपाती निर्णय न हो, वह सन्दिग्ध प्राधान्य है। यहां प्रधानता का कारण चमत्कार ही है। जहां वह होता है, वही प्रधान होता है। उसी के आश्रय का निर्णय जहां नहीं होता है, वही सन्दिग्ध प्राधान्य होता है। जैसे—

"हरस्तु किञ्चित्परिवृत्तधैर्यश्चन्द्रोदयारम्भ-
इवाम्बुराशिः ।
उमामुखे बिम्बफलाधरोष्ठे व्यापारयामास
विलोचनानि ॥"

(का० प्र० उ० ५ श्लो० १३०)

कुमार सम्भव के तृतीय सर्ग में वसन्त ऋतु की प्राप्ति होने पर औरों की चेष्टा के वर्णन के अनन्तर हर की चेष्टा का यह वर्णन है।

अर्थात्—किन्तु हरने चन्द्रोदय के आरम्भ में समुद्र के समान कुछ धैर्यच्युत होकर बिम्ब फल को तिरस्कार करने वाले ओष्ठ-

शाली या बिम्बफल सदृश अधर ओष्ठ वाले उमामुख में अपने सब लोचनों को व्यापृत या सञ्चारित किया ।

यहां क्या 'अधर के चुम्बन की इच्छा की' यह व्यङ्ग्य अर्थ प्रधान है, अथवा लोचन सञ्चारण वाच्य प्रधान है, यह सन्देह हैं ।

(६) तुल्य प्राधान्य । जिस काव्य में वाच्य और व्यङ्ग्य अर्थ दोनों ही चमत्कार के उत्पन्न करने में समर्थ हों, वह काव्य तुल्य प्राधान्य व्यङ्ग्य होता है ।

ब्राह्मणातिक्रमत्यागो भवतामेव भूतये ।
जामदग्न्यस्तथा मित्रमन्यथा दुर्मनायते ॥"

(का० प्र० उ० ५ श्लो० १३१)

कोई कहता है, यह रावण के मन्त्री माल्यवान् की उक्ति हैं । वामनाचार्य लिखते हैं, कि—वस्तुतः महावीर चरित नाटक के दूसरे अङ्क में रावण के उद्देश्य से रावण के मन्त्री मल्यवान् के प्रति परशुराम जी के भेजे हुए पत्र में यह पद्य है ।

नागेश लिखते हैं कि—रावण के प्रति परशुराम जी के दूत की उक्ति है ।

अर्थात्—हे रावण ! ब्राह्मणों के अवमान का त्याग—ब्राह्मणों का तिरस्कार न करना तुम सभी राक्षसों की भूति या कल्याण के लिये है । (किन्तु ब्राह्मणों के लिये नहीं । अर्थात् जामदग्न्य के जीते रहते ब्राह्मणों के अनिष्ट का सम्भव नहीं है ।)

और जामदग्न्य तुम्हारा मित्र हैं। अन्यथा उन के अवमान के त्याग न करने की अवस्था में वह दुर्मना होता है-- उस के मन में क्षोभ होता है। और उस के क्षोभ होने से सकल राक्षस कुल का क्षय रूप अनर्थ अनिवारणीय हो जायगा। (यह व्यङ्ग्य अर्थ है।)

यहां 'जामदग्न्य सब क्षत्रियों के समान राक्षसों का भी क्षण मात्र में क्षय कर देगा' यह व्यङ्ग अर्थ और दुर्मनस्त्व [अप्रसन्नत्व] रूप वाच्य अर्थ, दोनों का प्राधान्य=चमत्कार जनन समान हैं। क्यों कि—वाच्य अर्थ भी 'दुर्मनायते' इस गम्भीर भाव की उक्ति से व्यङ्ग के समान चमत्कारी है।

(७) काकाक्षिप्त। जहां जिस काकु=ध्वनि विकार के बिना वाक्यार्थ ही आपे को नहीं सम्हालता, उस काकु से प्रकाश्य या प्रतीत होनेवाला व्यङ्ग्य हो, अथवा काकु नाम हठ से जहां व्यङ्ग्य अर्थ उपस्थित किया जाय, वह काकाक्षिप्त व्यङ्ग्य (मध्यम काव्य) होता है। जैसे—

"मथ्नामि कौरवशतं समरे न कोपाद्
दुःशासनस्य रुधिरं न पिबाम्युरस्तः।
संचूर्णयामि गदया न सुयोधनोरू
सन्धिं करोतु भवतां नृपतिः पणेन ॥"

(का० उ० ५ श्लो० १३२)

यह पद्य वेणीसंहार के प्रथम अङ्क में है। सन्धि के श्रवण से कुपित भीमसेन की यह उक्ति है।

अर्थात्—क्रोध से संग्राम में सब कौरवों को (मैं) मथन न करूंगा? दुःशासन की छाती से (मैं) रुधिर न पीऊँगा? दुर्योधन की जाँघों को गदा से चूर्ण २ न करूंगा? आपका नृपति पाँच गाँवों के पण से सन्धि करे।

यहां 'न मथ्नामि' (मथन न करूंगा) से 'मथन करूंगा ही' यह व्यङ्गय अर्थ है। तथा वह वाच्य अर्थ के साथ ही प्रतीत हो जाता है

क्योंकि—जिस ने कुरु कुल के क्षय करने की प्रतिज्ञा कर रक्खी है, उस की 'न मथन करूंगा' यह उक्ति विरुद्ध है। इस से काकु या ध्वनि विकार या हठ से दूसरा निषेध और प्रतीत होता है, तथा प्रकृत निषेध जो मथन के साथ कहा जाता है, उसी के साथ जुड़ जाता है। जिससे कि— 'मैं' मथन न करूंगा, यह नहीं है, अर्थात्—अवश्य मथन करूंगा, यह अर्थ प्रतीत या व्यङ्गय होता है। अर्थात्—जो अभाव (निषेध) का अभाव (निषेध) होता है, वह निश्चित भाव रूप होता है। जैसे—कोई कहता है—'घट नहीं है, यह नहीं'। तो वहां यही अर्थ प्रतीत होता है कि 'घट अवश्य' है। इसी प्रकार से यहां पर भी 'न मथ्नामि इति न' इस वाक्य से 'मथ्नाम्येव' ऐसा अर्थ प्रतीत होता है। प्रयोजन यह कि—यह व्यङ्गय है सही, किन्तु भीमसेन की पूर्व प्रतिज्ञा के अनुसार वह झटिति ही

प्रतीत हो जाता हैं। इस से यह गुणीभूत ही रह जाता है। जहां पर काकु से ऐसा व्यङ्ग्य अर्थ विलम्ब से प्रतीत होता है, तथा सहृदय पुरुष की प्रतिभा से ही ग्राह्य होता है, वह काकु से आक्षिप्त होने पर भी काव्य को ध्वनि ही बनाता है, यह ध्यान में रखने योग्य बात है। जैसे कि—"गुरुः खेदं खिन्ने मयि भजति नाद्यापि कुरुषु" यहां पर।

(८) असुन्दर व्यङ्ग्य। जहां व्यङ्ग्य अर्थ की अपेक्षा से वाच्य अर्थ चमत्कारी हो, वह असुन्दर व्यङ्ग्य होता है। जैसे -

'बाणीरकुडंगुड्डीण सउणि कोलाहलं सुणन्तीए
घटकम्मवावडाए बहुए सीअंति अंगाई" ॥

(का० प्र० उ० ५ श्लो० १३३)

छाया—

"वानीरनिकुञ्जोड्डीनशकुनिकोलाहलं शृण्वन्त्याः
गृहकर्मव्यापृताया बध्वाः सीदंत्यंगानि ॥"

अर्थात्—वानीर (वेत) वृक्ष विशेषों के निकुञ्ज में उड़े हुए पक्षियों के कोलाहल शब्द को सुनती हुई गृह के कार्य में लगी हुई वधू के अङ्ग सन्न होते हैं—अङ्गों में सन्नाटा सा आता है।

यहां संकेत पाया हुआ कोई नायक वेतस निकुञ्ज में प्रविष्ट हुआ है, यह व्यङ्ग्य है। उस से अङ्गों की सन्नता रूप वाच्य अर्थ चमत्कारी है। क्योंकि- शब्द के सुनते ही जो सब अङ्गों

में सन्नाटे की व्याप्ति है, वह अति सुन्दर और उत्कण्ठा के अतिशय में विश्राम करती है।

गुणीभूतव्यङ्ग्य [मध्यम काव्य] के आठ ८ भेदों के प्रभेद।

"एषां भेदा यथायोगं वेदितव्यश्च पूर्ववत् ॥"

(का० प्र० सू० ४६)

अर्थात्—इन आठ (८) गुणी भूत व्यङ्ग्य काव्यों के भी भेद पूर्वोक्त ध्वनि काव्य के भेदों के समान अनुचित भेदों को छोड़ कर जानने चाहिये। जैसे—

	(१)	(२)	(३)	(४)	(५)	(६)	(७)	(८)	
गुणीभूत व्यङ्ग्य के भेद	अगूढ व्यङ्ग्य।	अपराङ्ग व्यङ्ग्य।	वाच्य सिद्ध्यङ्ग।	अस्फुट व्यङ्ग्य।	सन्दिग्ध प्राधान्य व्यङ्ग्य।	तुल्य प्राधान्य व्यङ्ग्य।	काकाक्षिप्त व्यङ्ग्य।	असुन्दर व्यङ्ग्य।	कुल भेद संख्या।
उन भेदों की भेद संख्या।	४२	४२	४२	४२	४२	४२	४२	४२—	३३६

उपरिलिखित चित्र के अनुसार गुणीभूत व्यङ्ग्य काव्य के प्रथम अगूढ़ व्यङ्ग्य आदि ८ भेद होते हैं। उन में प्रत्येक के बयालीस २ (४२) (४२) भेद होते हैं। जिन के स्वरूप और नाम आरम्भ या प्रथम भेद से ध्वनि काव्य के समान ही हैं। केवल ध्वनि से इसका यही विशेष है कि-उसके जो शुद्ध भेद इक्कावन होते हैं, उन में से इसमें वस्तु व्यङ्ग्य अलङ्कार के नव (९) भेद अल्प हो जाते हैं। जिसका कारण ध्वनिकार की दिखायी हुई युक्ति हैं। उस में उन्होंने कहा है कि—'जहां पर वस्तु मात्र से अलंकार व्यङ्ग्य होता है, वहां अलङ्कार रूप व्यङ्ग्य वाच्य वस्तु की अपेक्षा गौण नहीं हो सकता'। क्योंकि—प्रथम तो अलंकार वस्तु मात्र से स्वतः ही चमत्कारी होता है। इसी से वस्तु के चमत्कार को बढ़ाने के लिये उस के साथ अलंकार की योजना की जाती है। जैसे कि—लोक में कण्ठ आदि अङ्गों में माला आदि धारण करते हैं। यदि वे वस्तु की अपेक्षा चमत्कारी न हो; तो कोई उन्हें कण्ठ में भार बढ़ाने के लिये ही क्यों धारण करे। दूसरे यह कि—अलंकार वाच्यता की अवस्था में ही वस्तु से चमत्कृत होता हैं। और फिर व्यङ्ग्य होने पर उस का अतिशय और भी बढ़ जाता है। अर्थात्—वही वस्तु वाच्यता की अवस्था में हीन प्रतीत होती है और वही व्यङ्ग्यता की अवस्था में चमत्कार से विलक्षण प्रतीत होने लगती है। इसी से सभी लौकिक अर्थ कवियों की बाणी में व्यङ्ग्य हो कर आकर्षक हो जाता है। सुतराम् वस्तु

से व्यङ्ग्य होने वाला अलंकार वस्तु से सदा उत्कृष्ट रहता है, और वह जिस काव्य में रहता है, वह ध्वनि ही रहता है, किन्तु गुणी भूत व्यङ्ग्य नहीं होता। इसी से ध्वनि के इकावन ५१ भेदों में से यहां उक्त नव (९) भेद नहीं आते।

इन बयालीस भेदों की संक्षिप्त व्याख्या यह है—

प्रथम नाम गुणी भूत व्यङ्ग्य है। इस में—

(४) * अविवक्षित वाच्य—

२—अर्थान्तर संक्रमित वाच्य-

१—पदगत—

१—वाक्यगत---

२—अत्यन्त तिरस्कृत वाच्य--

१—पदगत—

१—वाक्यगत—

(३८) विवक्षितान्यपर वाच्य—

६—अलक्ष्यक्रम रसादि रूप—

१—पदगत—

१—पदैकदेशगत—

---

* इस भेद में अगूढ व्यंग्य प्रयोजन लक्षणा रहती है। रूढि लक्षणा इस कारण नहीं रहती, कि—उसके स्थल में कोई व्यंग्य अर्थ नहीं रहता। और गूढ़ व्यंग्या प्रयोजन लक्षणा यों नहीं रहती कि—उसके स्थलमें ध्वनि काव्य हो जाता है। परिशेष में यथासम्भव प्रयोजनलक्षणा में अगूढ व्यंग्या के ३२ भेद मात्र रहते हैं।

१—वर्ण गत—

१—वाक्यगत—

१—रचना गत—

१—प्रबन्धगत—

(३२) लक्ष्य क्रम—

४—शब्द शक्तिमूल गुणी भूत व्यङ्ग्य—

२—अलङ्कार रूप—

१—पदगत—

१—वाक्य गत—

२—वस्तुरूप—

१—पदगत—

१—वाक्यगत—

(२७)—अर्थ शक्ति मूल गुणी भूत व्यङ्ग्य—

९—स्वतः संभवि रूपार्थ व्यङ्ग्य—

३—स्वतः संभवि वस्तु रूपार्थ व्यङ्ग्य-वस्तु—

१—पदगत—

१—वाक्यगत—

१—प्रबन्धगत—

३—स्वतः संभव्यलङ्कार रूपार्थ व्यङ्ग्य वस्तु—

१—पदगत—

१—वाक्यगत—

१—प्रबन्ध गत—

३—स्वतः संभव्यलङ्कार रूपार्थ व्यङ्ग्यालङ्कार

१—पदगत—

१—वाक्यगत—

१—प्रबन्धगत—

६---कवि प्रौढोक्ति मात्र सिद्धार्थ व्यङ्ग्य---

३---कवि प्रौढोक्तिमात्र सिद्ध वस्तु रूपार्थ-
व्यङ्ग्य वस्तु---

१---पदगत---

१---वाक्यगत---

१---प्रबन्धगत---

३---कविप्रौढ़ोक्तिमात्रसिद्धालङ्कार
रूपार्थव्यङ्ग्य वस्तु---

१---पदगत—

१---वाक्यगत---

१---प्रबन्धगत---

३---कविप्रौढोक्तिमात्रसिद्धालङ्कार-
रूपार्थ व्यंग्यालङ्कार---

१---पदगत---

१---वाक्यगत---

१---प्रबन्धगत---

६---कविनिबद्धप्रौढोक्तिमात्रसिद्धार्थव्यङ्ग्य---

३---कवि निबद्ध प्रौढ़ोक्ति मात्र सिद्ध वस्तु-
रूपार्थ व्यंग्य वस्तु---

१—पदगत—

१---वाक्यगत---

१---प्रबन्धगत---

३—कवि निबद्ध प्रौढोक्ति मात्र सिद्धालङ्कार रूपार्थ व्यङ्ग्य वस्तु---

१--पदगत---

१---वाक्यगत---

१---प्रबन्धगत---

३---कवि निबद्ध प्रौढोक्ति मात्र सिद्धालङ्कार रूपार्थ व्यङ्ग्यालङ्कार

१---पदगत---

१---वाक्यगत---

१---प्रबन्धगत---

(१) शब्दार्थोभयशक्तिमूल गुणीभूत व्यङ्ग्य ।

इस प्रकार से इसके शुद्ध भेद ३३६ होते हैं। और इन्हें त्रिविध संकरों और एक प्रकार की संसृष्टि कुल चार प्रकार के परस्पर मिश्रणों से मिला देने से ४, ५१, ५८४ भेद होते हैं। तथा इन्हीं भेदों में शुद्ध भेद ३३६ मिल जाने से ४, ५१, ९२० भेद हो जाते हैं। यह संख्या पहिले भी प्रस्तावना ग्रन्थ में दिखाई गई हैं।

इति गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यभेदनिरूपणम् ।

(१७)

अथ विजातीय काव्य मिश्रण भेदाः

" सालंकारैर्ध्वनेस्तैश्च योगः संसृष्टिसंकरैः।
अन्योन्ययोगादेवंस्याद्भेदसंख्या तु भूयसी॥ "

[का० प्र० उ० ५ सू० ४७]

अब से पूर्व ध्वनि (उत्तम) काव्य कहा गया। उस के शुद्ध भेद और सङ्कर संसृष्टि के प्रकार से मिश्रित भेद कहे गये। तथा उस के अनन्तर गुणी भूत व्यङ्ग्य [मध्यम] काव्य कहा गया। तथा उस के शुद्ध भेद और मिश्रित भेद कहे गये। एवम् अधम काव्य जो व्यङ्ग्य अर्थ से शून्य है, कहा गया तथा उस के भेद शब्द चित्र और अर्थ चित्र बताये गये। अब बताना यह है कि जिस प्रकार से ध्वनि आदि काव्यों के भेद अपने अपने सजातीय भेदों से मिल कर अपूर्व मिश्रित भेदों को उत्पन्न करते हैं उसी प्रकार ये सब विजातीय २ भेद मिलकर भी मिश्रित भेदों को उत्पन्न कर सकते हैं। जैसे—ध्वनि का ध्वनि के साथ योग होता है, उसी प्रकार ध्वनि का मध्यम और अधम काव्य के साथ भी योग होता है। अर्थात् जितने भेद पहिले तीनों काव्यों के बताये गये हैं, उन में प्रत्येक भेद प्रत्येक भेद के साथ पूर्वोक्त चार प्रकार से मिल सकता है। एवम् पुनः मिश्रित भेद

मिश्रित भेदों के साथ भी मिल सकते हैं। इस प्रकार काव्यों के भेदों की अनन्त संख्या हो जाती है। इनकी अनन्तता के ही कारण एक ही अर्थ नाना काव्यों के द्वारा कहा हुआ सदा नवीन नवीन ही प्रतीत होता है। किन्तु उस में चर्वित चर्वण प्रतीत नहीं होता। इस कारण यह भेद कथन कवियों के लिये महान् उपकार देने वाला है। यह इस अति विस्तार के करने का फल है। उक्त व्यवस्था के अनुसार ध्वनि का ध्वनि के साथ मिश्रण—

"खण पाहुणि आ दे अर" (का० उ० ४ श्लो० ११२) में दिखाया जा ही चुका था। और ध्वनि का मध्यम काव्य के साथ योग—

"अयं स रसनोत्कर्षी०" (का० प्र० उ० ५ श्लो० ११७) इसी प्रकरण में दिखाया गया है। रहा ध्वनि के साथ अधम काव्य का योग, वह—

"जनस्थाने भ्रान्तम्०" इस पूर्वोक्त उदाहरण में लेना चाहिये। क्योंकि—जिस प्रकार से "अयं स रसनोत्कर्षी०" इस उदाहरण में करुण रस को लेकर ध्वनित्व है और उसके प्रति शृङ्गार रस की गौणता को लेकर गुणीभूत व्यङ्ग्यत्व है, उसी प्रकार "जनस्थाने०" इत्यादि उदाहरण में भी वाच्य उपमा को लेकर उसका अधमत्व और व्यङ्ग्य उपमा को लेकर उत्तमत्व हो सकता है। तथा दोनों को एक साथ अनुभव में लाने से अधम और उत्तम का संसृष्टि नाम का मिश्रण हो सकता है। इसमें कोई—अनुपपत्ति नहीं।

यद्यपि यहां एक आपत्ति हो सकती है, वह यह कि—वही राम की उपमा जो कवि के "मयाप्तं रामत्वम्" इस वाक्य में वाच्य है, और वही पूर्व के तीन पादों में व्यङ्ग्य है। इस से अभिन्न वस्तु के मेलन से कोई चमत्कार नहीं होता। इस से ऐसी कल्पना भी वृथा हैं। इसका उत्तर यह है, कि—जिस प्रकार इसी एक उपमा में वाच्यत्व और व्यङ्ग्यत्व दो धर्मों की कल्पना से एक उपमा की दो उपमाएँ कल्ति की जाती हैं, और उन में एक के प्रति एक की गौणता मानी जाती है, तथा जिसके सहारे पर उसे गुणीभूतव्यङ्ग्य काव्य माना गया हैं, उसी प्रकार यहां भी ध्वनि और अधम काव्यों की कल्पना कर के उनका संसृष्टि नाम मिश्रण भेद भी वैचित्र्य के अर्थ माना जा सकता है।

हमारी समझ में इस पूर्वोक्त रीति के अनुसार एक ही उदाहरण में भिन्न २ बुद्धियों के अवलम्बन पर उत्तम, मध्यम और अधम तीनों काव्यों की तथा उनके यथासंभव मिश्रण की कल्पना भी हो सकती है। इस में कोई असमञ्जस नहीं करना चाहिये।

अपरंच हमारा यह अभिमान नहीं है कि—जो हमने ऊपर विजातीय योग के सम्बन्ध में कहा है, वह अविकल व्याख्या के शिर पर दिये हुये मूल सूत्र के अक्षरों के अनुरूप हैं। बलकि—वह है पदार्थों के स्वभाव के बल मात्र पर। हां गोविन्द-

ठक्कुर की टीका की पंक्ति इस व्याख्या के पक्ष में है, चाहे वक्ता का अभिप्राय कैसा भी रहा हो। जैसे—

"तेन-ध्वनिना, गुणीभूतव्यङ्ग्येन, वाच्यालंकारेण च ध्वनेर्योगः, इति पूर्वापराभ्यामुक्तं भवति"।

(गो० ठ० का० प्र० उ० ५ सू० ४७)

इस में ध्वनि और गुणी भूत व्यङ्ग्य के अनन्तर जो 'च' के साथ 'वाच्यालंकार' पद आया है, उस का पर्यवसान वाच्यचित्र या अर्थालंकार रूप अधम काव्य के अतिरिक्त कहीं हो नहीं सकता।

सूत्र और उसकी वृत्ति का अभिप्राय।

—:*+*:—

सूत्र और उसकी वृत्ति का अर्थ प्रकरण के अनुसार यह है, कि—व्यङ्ग्य अर्थ संक्षेप से सात (७) प्रकार का होता है—(१) रसादि रूप (२) वस्तु से व्यङ्ग्य वस्तु (३) शब्द से व्यङ्ग्य वस्तु (४) वस्तु से व्यङ्ग्य अलङ्कार (५) शब्द से व्यङ्ग्य अलङ्कार (६) अलङ्कार से व्यङ्ग्य वस्तु और (७) अलङ्कार से व्यङ्ग्य अलङ्कार। बस इन्हीं सात व्यङ्ग्य अर्थों का सब प्रपञ्च है, जो ध्वनि और गुणीभूतव्यङ्ग्य के भेद बतलाये गये हैं। अस्तु, ध्वनि काव्य में बाधक न होने से ये सातों ही व्यङ्ग्य अर्थ यथावसर आते हैं, किन्तु गुणीभूतव्यङ्ग्य (मध्यम) काव्य इन में से

चतुर्थ भेद (वस्तु से व्यङ्ग्य अलङ्कार) नहीं आता है। जिसका कारण अभी समीप में दिखा चुके हैं। सुतराम् गुणीभूतव्यङ्ग्य काव्य में (१) रसादि रूप (२) वस्तु से व्यङ्ग्य वस्तु (३) शब्द से व्यङ्ग्य वस्तु (४) शब्द से व्यङ्ग्य अलङ्कार (५) अलङ्कार से व्यङ्ग्य वस्तु और (६) अलङ्कार से व्यङ्ग्य अलङ्कार ये छः व्यङ्ग्य अर्थ उपयुक्त होते हैं। ये ही संक्षेप से गुणीभूत व्यङ्ग्य के भेद भी समझे जा सकते हैं। एवम् इन्हीं का ध्वनि के साथ योग भी आचार्य को वक्तव्य है, जो कि —पहले विजातीय योग्य के नाम से कहा गया है। अर्थात्—वक्तव्य अर्थ का संक्षेप रूप—'गुणीभूतव्यङ्ग्य के साथ ध्वनि का योग होता है—' यह है। और विस्तृत रूप—(१) 'रसादिरूप गुणीभूतव्यङ्ग्य के साथ ध्वनि का योग, (२) वस्तुव्यङ्ग्य वस्तुरूप गुणीभूत व्यङ्ग्य के साथ ध्वनि का योग, (३) शब्दव्यङ्ग्य वस्तुरूप गुणी भूतव्यङ्ग्य के साथ ध्वनि का योग, (४) शब्दव्यङ्ग्य अलङ्कार रूप गुणीभूतव्यङ्ग्य के साथ ध्वनि का योग, (५) अलङ्कार व्यङ्ग्य वस्तु रूप गुणी भूत व्यङ्ग्य के साथ ध्वनि का योग, और (६) अलङ्कार व्यङ्ग्य अलङ्कार रूप गुणीभूत व्यङ्ग्य के साथ ध्वनि का योग होता है।' यह है।

इसी दूसरे (विस्तृत) अर्थ को सूत्र और उसकी वृत्ति में देखिये—

सूत्र—'सालङ्कारैर्ध्वनेस्तैश्च योगः संसृष्टिसंकरैः।'

वृत्ति—'तैरेव अलङ्कारैः अलङ्कारयुक्तैश्चतैः॥'

यहां पर वृत्ति में सूत्र के 'सालङ्कारैः' इस एक ही पद को आवृत्ति या एक शेष की विधि से दो बार पढ़ कर उसके दो ही अर्थ किये हैं। प्रथम पद से 'तैरेव अलङ्कारैः' और दूसरे से 'अलङ्कारयुक्त श्च तैः'। अर्थात् यहां दो अलङ्कार शब्द हैं, और एक 'तद्' शब्द। इन में प्रथम 'अलङ्कार' शब्द से रस आदि रूप अलङ्कार का ग्रहण है, जो यहां रसवत् आदि अलङ्कार नाम से व्यवहृत होता है। और दूसरे 'अलङ्कार' शब्द से शब्द व्यङ्ग्य अलङ्कार और अलङ्कार व्यङ्ग्य अलङ्कार का ग्रहण होता है, जो गुणी भूत व्यङ्ग्यों में चौथे और छठे स्थान में होते हैं। किन्तु प्रथम गणना में जो वस्तु व्यङ्ग्य अलङ्कार है, जिसका वहां चतुर्थ स्थान है, यहां पर 'अलङ्कार' शब्द से नहीं लिया जाता। इस का कारण ध्वनिकार की कही हुई पूर्वोक्त युक्ति ही है। एवम् तीसरा जो 'तद्' या 'तैः' शब्द है, उस से शेष तीनों वस्तु रूप व्यङ्ग्य आ जाते हैं, जिनके—वस्तुव्यङ्ग्य वस्तु, शब्द व्यङ्ग्य वस्तु, और अलङ्कारव्यङ्ग्य वस्तु ये नाम होते हैं। इस प्रकार से सूत्रकार ने अपने सूत्र में छहों प्रकार के गुणी भूत व्यङ्ग्य काव्यों के साथ ध्वनिकाव्य का मिश्रण कहा है। तीन प्रकार के सङ्कर और एक प्रकार की संसृष्टि पूर्वोक्त मिश्रण के

प्रकार हैं। इस प्रकार पहले कहा हुआ सूत्र का अर्थ सूत्र के अक्षरों में देखना चाहिये।

अधम काव्य के साथ ध्वनि का योग सूत्र में बहुत यत्न से भी नहीं मिलता हैं। क्योंकि वृत्ति में दो बार 'तैः' पद विशेष्य दिया हैं, जिसका सामर्थ्य गुणी भूत व्यङ्ग्य के अतिरिक्त कहीं नहीं जा सकता। कारण "एषां भेदा यथायोगं वेदित-व्याश्च पूर्ववत्" इस पूर्व सूत्र में गुणी भूत व्यङ्ग्य का ही निरूपण है। वृत्तिकार की वाणी चाहे किसी प्रकार से हो, सूत्राक्षरों के अर्थ को जैसा चाहिये कह नहीं सकी, इस में तथ्यांश को विद्वान् ही निर्णय कर सकते हैं। अर्थात्—यही अर्थ यदि 'शब्दव्यङ्ग्यालङ्कारैरलङ्कारव्यङ्ग्यालङ्कारैश्च युक्तैश्च तैः' इस प्रकार से और बढ़ा दिया जाता, या सम्पूर्ण ही अर्थ 'वस्तु-व्यङ्ग्यालङ्कारवर्जितैस्तैर्ध्वनेर्योगः' इस प्रकार से कहा जाता, उस अर्थ की क्लिष्टता का घटाटोप नष्ट हो सकता था। इसी घटाटोप का ही यह कार्य है कि—अनेक प्रस्तुत टीकाओं के देखने से भी सूत्र का अभिप्राय मिलना कठिन होता है। हम आशा करते हैं, कि—पण्डित जन हमारी इस सिद्धान्तानुसा-रिणी नई व्याख्या पर ध्यान देंगे।

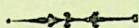
यदि वृत्ति के साथ एकवाक्यता के अनुरोध को त्याग कर सूत्र के अक्षरों की व्याख्या करें, तो बड़ी सरलता से अभीष्ट अर्थ प्राप्त हो सकता है। वह इस प्रकार है, कि—

'सालङ्कारैः शब्दार्थालङ्कारवद्भिः अवरैः काव्यः तैश्च अनन्त-

रोक्त : गुणीभूतव्यङ्ग्य : काव्यैः संसृष्टिसङ्करैश्चतुर्भिः प्रकारैर्ध्व-नेर्योगः इत्यर्थः ।'

अर्थात्—सालङ्कार—शब्दालङ्कार तथा अर्थालङ्कार वाले दो प्रकार के अधम काव्यों के साथ और पूर्वोक्त गुणीभूत व्यङ्ग्य मध्यम काव्यों के साथ संसृष्टि और त्रिविध सङ्कर के प्रकार से ध्वनि का योग होता है।

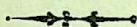
यहां यह सुगमता है कि—विजातीय काव्यों के योग बताने के प्रकरण में ध्वनि के साथ दो ही काव्य विजातीय हैं, जो कि—प्रथम उल्लास ही में उत्तम काव्य के साथ ही मध्यम और अधम नामों से बताये गये हैं। उन के ग्रहण के लिये 'सालङ्कारै' और 'तैश्च' ये दोनों पद पर्याप्त हैं। क्योंकि—अधम काव्य में व्यङ्ग्य अर्थ के अभाव में अलङ्कार ही उसको काव्य बनाते हैं। अर्थात् —वह केवल सालङ्कार होने से ही काव्य कहलाने योग्य होता है। अतः सालङ्कार शब्द उनके ग्रहण के लिये बहुत ही प्रति-पदोक्त है। कहना यह चाहिये कि–जब ध्वनि के सामने गुणी-भूत व्यङ्ग्य के ग्रहण के अर्थ 'तैः' एक स्वतन्त्र पद है, तब 'साल-ङ्कार' शब्द अधम काव्य को छोड़कर और कौन से विजातीय काव्य को लावेगा। सर्वथा 'सालङ्कार' शब्द अधम काव्य के और 'तद्' पद पूर्वोक्त गुणीभूतव्यङ्ग्य के लाभार्थ स्पष्ट रूप से पूर्ण समर्थ है। इस व्याख्या में न 'सालंकार' पद की आवृत्ति का कष्ट है, और न उनकी कुटिल व्याख्या करने तथा समझने की व्यथा है। तथा न वहां किसी अभीष्ट अर्थ की त्रुटि ही

रहती है। इस में कष्ट है, तो, केवल यही, कि---'तैरेव अलं-कारैः, अलंकारयुक्तैश्च तैः' इस वृत्तिका साथ छोड़ना पड़ता है।

वृत्ति पर टीकाकार।

"अलङ्कारयुक्तैश्च तैः" इस वृत्ति के खण्ड में अलङ्कार शब्द से अब तक के टीकाकारों ने वाच्यालङ्कार का ग्रहण किया है। उनका सूक्ष्म अभिप्राय यही प्रतीत होता हैं, कि—व्यङ्ग्य काव्यों में दो प्रकार का अलङ्कार आता है, एक वाच्य और दूसरा व्यङ्ग्य। यदि 'अलङ्कार' शब्द से वाच्यालङ्कार मात्र का ग्रहण न किया जायगा, तो वाच्य और व्यङ्ग्य दोनों प्रकार के अलङ्कार आ जायेंगे, जिससे कि —वस्तु व्यङ्ग्य अलङ्कार का ग्रहण हो जायगा और उससे अतिव्याप्ति दोष हो जायगा। किन्तु यह उनका ख्याल अविचार रमणीय हैं। क्योंकि इस सूत्र से यथास्थित उत्तम तथा मध्यम काव्यों के मिश्रण का विधान होता है। एतावता जिन भेदों में यह अतिव्याप्ति हो सकती है, वे भेद मध्यम काव्य में हैं ही नहीं, अतः उस दोष की सम्भावना ही सर्वथा नहीं है। एवम् उस वस्तु व्यङ्ग्य अलङ्कार से युक्त भेदों को छोड़ कर अन्य सब वस्तु व्यङ्ग्य तथा वाच्य व्यङ्ग्य अलङ्कारयुक्त सकल मध्यम भेदों का मिश्रण इष्ट ही है, इस से अन्यत्र दोषापत्ति के गन्ध का भी सम्भव नहीं है। अतः अल-ङ्कार शब्द में लक्षण करना अत्यन्त ही निष्प्रयोजन है।

इसके अतिरिक्त शब्दशक्तिमूल के भेदों में जो व्यङ्ग्यालंकार युक्त पदगत और वाक्यगत दो भेद हैं, उन में वाच्यालङ्कार के अभाव से पूर्वोक्त प्रकार के लाक्षणिक अर्थ को मानने से अव्याप्ति दोष भी आ जाता है। अतः उनके विचार में उभयतःपाशा रज्जु है। सर्वथा यह व्याख्या पारमार्थिक विचार से शून्य है। इस से 'अलङ्कार' शब्द को उक्त स्थान में वाचक (अलङ्कार सामान्यपरक) ही रखना सार है।

इति स्वरूप निरूपणं द्वितीयं प्रकरणं

समाप्तम्।

(३)

व्यञ्जना स्थापन प्रकरण।

—:*::*:—

संसार में सभी उपादेय पदार्थों में गुणों के तारतम्य से उत्तम मध्यम तथा अधम भाव कल्पित होता हैं, तथा उसी के अनुसार उनकी उपादेयता में भी तारतम्य होता है। उसी प्रकार काव्य शास्त्र के निरूपणीय या लक्ष्य काव्य वस्तु में भी उत्तम मध्यम आदि भाव होना स्वाभाविक ही है। एवम् उसकी उत्तमता आदि का परिज्ञान उस के व्यङ्ग्य अर्थ के द्वारा होता है। जब वह अन्य अर्थों से उत्कृष्ट होता है, काव्य उत्तम हो जाता हैं, जब वह अन्य अर्थों से अपकृष्ट होता है काव्य

मध्यम हो जाता है। और इसी प्रकार जब वह काव्य में होता ही नहीं, काव्य अधम कोटि में चला जाता है। सुतराम् काव्य का स्वरूप शब्द और अर्थ दोनों से बनता है, तथापि शब्द का प्रयोग अर्थ परिज्ञान के लिये होता है, अतः शब्द की अपेक्षा अर्थ का प्राधान्य है, और अर्थों में भी व्यङ्ग्य अर्थ में ही चमत्कार आस्वाद होता है, इस से कवियों का काव्य में सर्वतः ध्येय व्यङ्ग्य अर्थ ही होता है, तथा उस व्यङ्ग्य अर्थ की प्रतीति व्यञ्जना वृत्ति के अधीन है, अतः अपनी प्रयोजनीय वस्तु की रक्षा के लिये उन्हें इस से भी पहिले उस को व्यक्त करने वाली व्यञ्जना वृत्ति की रक्षा विधातव्य है। अर्थात्—अनेकवादी ऐसे हैं, जो इस व्यञ्जना वृत्ति को मानना नहीं चाहते, बलकि—उनमें कोई २ ऐसे उद्धत हैं, जो अभिधा रूप शब्द की एक वृत्ति के अतिरिक्त अन्य किसी वृत्ति को भी स्वीकार करना नहीं चाहते, उनका कहना है कि—शब्द की एक ही अभिधा वृत्ति है और एक ही अभिधेय या वाच्य अर्थ है। उन के अतिरिक्त न कोई वृत्ति है और न कोई अर्थ ही है। सुतराम् ऐसे वादियों का पूर्ण रूप से जब तक विजय न किया जायगा, तथा उनकी सब युक्तियों का खण्डन और अपनी स्पष्ट और सुदृढ़ युक्तियों का परिदर्शन न कराया जायगा, तब तक अपने गृह की रक्षा नहीं है। इसी उद्देश्य से यहां प्रतिपादित व्यञ्जना को भी फिर सामने करने की आवश्यकता हुई है।

अथवा कदाचित् अन्यवादियों के समान ये किसी प्रकार

मान भी लें, कि—शब्द की एक ही अभिधावृत्ति है, और एकही उसका वाच्य अर्थ है, तो भी इनकी आवश्यकता पूरी नहीं होती। क्यों कि—जब सब अर्थ एक ही रूपसे ग्रहण किये जांयगे,तो जिन अर्थों में चमत्कार है, या जिन अर्थों के ऊपर काव्य की उत्तमता, मध्यमता आदि का निरूपण होता है उन अर्थों को अन्य अर्थों से पृथक् करके किस प्रकार से बता सकेंगे। अर्थात्-जब तक उन की एक पृथक् जाति न कल्पित हो, तब तक उन का व्यवहार करना वैसा ही कठिन हो जायगा, जैसा दूध में पानी को बताना। अतः व्यञ्जना वृत्ति को पृथक् सिद्ध करना इन के लिये अत्यन्त आवश्यक है।

(१)

व्यंग्य या ध्वनि के संक्षिप्त भेद।

१—अविचित्र =	वस्तुमात्र	लक्ष्यक्रम । वा— वाच्यतासह
२—विचित्र =	अलङ्कार रूप	
३—तदुभयभिन्न = (उन दोनोंसे अन्य)	रसादिरूप-	अलक्ष्यक्रम । वा- अवाच्यतासह

वस्तुतः उपरि परिदर्शित चित्र के अनुसार साहित्य शास्त्र में संक्षेप से पदार्थ ही तीन हैं। (१) वस्तु (२) अलंकार और (३) रसादि। अथवा (१) लक्ष्यक्रम और (२) अलक्ष्यक्रम, ये दो ही पदार्थ हैं—ऐसा कहना चाहिये। उन में लक्ष्यक्रम दो प्रकार का हैं—(१) वस्तु और (२) अलंकार।

एवम् अलक्ष्यक्रम फिर रस आदि के भेद से आठ (८) प्रकार का होकर भी व्यवहार के सौकर्य के लिये एक ही गिना जाता है। इस प्रकार से भी अन्त में तीन प्रकार का ही व्यङ्ग्य होता है। उन में पहिले वस्तु रूप और और अलंकार रूप दो लक्ष्यक्रम हैं, अर्थात्—जिस प्रकार घण्टा नाद में प्रथम महान् शब्द होता हैं और फिर सूक्ष्म सूक्ष्मतर सूक्ष्मतम रूप से विभिन्न २ प्रकार के क्रम से नाना शब्द प्रतीत होते हैं, उसी प्रकार से अलंकार और वस्तु रूप दोनों व्यङ्ग्य जिन अर्थों से ये व्यङ्ग्य होते हैं, उनकी और उन के पीछे इन की क्रम पूर्वक प्रतीति होती है। अतः इनका क्रम लक्षित होने से ही ये 'लक्ष्यक्रम' कहाते हैं और इसी से ये दोनों वाच्यतासह भी हैं—जिस प्रकार ये व्यङ्ग्य हो सकते हैं, उसी प्रकार ये वाच्य या अभिधा वृत्ति के गम्य भी हो सकते हैं। किन्तु इन में जो रस आदि रूप तीसरा व्यङ्ग्य अर्थ है वह अलक्ष्यक्रम है। अर्थात्—जिन विभाव आदि अर्थों से इन की प्रतीति होती है, उनकी और इन की प्रतीति क्रम से ही होती है—पहिले विभाव आदि प्रतीत होते हैं और पीछे रसादि, इस प्रकार उनकी प्रतीतिका क्रम है, तथापि वह प्रतीति बिजली के प्रकाश के समान या उस से भी कहीं अधिक वेग से होती है, इस से उसका क्रम लक्षित नहीं होता, कि कब पहिली प्रतीति हुई और कब दूसरी। सुतराम् इसीसे ये अलक्ष्यक्रम और इसी से ये अनिर्वचनीय या अवाच्यतासह हैं। प्रयोजन यह है, कि— अभिधा वृत्ति से शब्द के द्वारा वही वस्तु कही जाती

है, जिसका कुछ लौकिक प्रकार होता हैं, किन्तु जो वस्तु अलौकिक रूप से प्रतीत होती है, उसको वाचक शब्द के द्वारा जो लौकिक व्यवहार का उपयोगी हैं, कहा नहीं जा सकता। सुतराम् उस अलौकिक अर्थ की प्रतीति अलौकिक ही शब्द या अर्थ की व्यञ्जना वृत्ति से होती है। इसलिये यह अवाच्यतासह कहा जाता है, अर्थात् यह किसी अवस्था में भी वाच्य नहीं होता है, जब कभी होता है व्यङ्ग्य रूप से ही उपलब्ध होता है। अन्त में साहित्य शास्त्र के आचार्यों की यह दृढ़ प्रतिज्ञा हैं कि—रसादि रूप अर्थ स्वप्न में भी वाच्य नहीं होता, किन्तु सर्वथा व्यञ्जना वृत्ति का गम्य (व्यङ्ग्य) ही है।

(२)

रसादि वाच्य तथा लक्ष्य नहीं।

(१) रसादि में वाच्यता नहीं। यदि वे वाच्य होते, तो 'रस' आदि शब्दों तथा शृङ्गार आदि शब्दों से ही वाच्य होते, किन्तु उन से उनकी उक्ति नहीं होती। क्यों कि—जहाँ रस आदि या शृङ्गार आदि शब्दों का प्रयोग होता है, वहां विभाव आदिकों के प्रयोग के न होने की अवस्था में उनकी प्रतीति नहीं होती। और जहां 'रस' आदि शब्द नहीं है किन्तु विभाव आदि का प्रयोग विद्यमान हैं, वहां उनकी प्रतीति होती है। अर्थात्—रस आदिकों का अन्वय सहचार और व्यतिरेक सहचार विभाव आदिकों के साथ ही हैं, किन्तु रस आदि शब्दों के साथ नहीं।

अन्वय सहचार। जिस वस्तु के होने पर जो वस्तु हो, उस के साथ उसका अन्वय सहचार है। जैसे—कपाल के होने पर घट होता हैं, तो कपाल के साथ घट का अन्वय सहचार है।

व्यतिरेक सहचार। जिस वस्तु के न होने पर जो वस्तु न हो, उस के साथ उसका व्यतिरेक सहचार हैं। जैसे—कपाल के न होने पर घट नहीं होता, तो कपाल के साथ घटका व्यतिरेक सहचार है। ये दोनों सहचार कारण के साथ कार्य के होते हैं। अतः जहां कार्य कारण भाव का निर्णय करना हो, वहां इनका मिलान करना चाहिये।

अन्वय व्यभिचार। जिस वस्तु के होने पर जो वस्तु न हो, उस के साथ उस का अन्वय व्यभिचार है। जैसे—कपाल के होने पर भी पट (वस्त्र) नहीं होता। यह कपाल के साथ पटका अन्वय व्यभिचार है।

व्यतिरेक व्यभिचार। जिस वस्तु के न होने पर भी जो वस्तु हो, उस के साथ उस का व्यतिरेक व्यभिचार है। जैसे कपाल के न होने पर भी तंतु आदि उस के कारण समुदाय के होने पर पट हो जाता है। यह कपाल के साथ पट का व्यतिरेक व्यभिचार है। ये अन्वय व्यभिचार और व्यतिरेक व्यभिचार दोनों वहां मिलते हैं, जहाँ दो वस्तुओं का कार्यकारण भाव सम्बन्ध न हो। प्रयोजन यह कि—इन अन्वय सहचार आदि चारों का उपयोग कार्य कारण भाव के निश्चय के लिये

जैसा यहां किया गया है, ऐसा अन्यत्र भी इसी प्रयोजन के लिये करना चाहिये। सुतराम्—रसादि शब्दों के साथ रस आदि अर्थों का अन्वय सहचार और व्यतिरेक सहचार नहीं जो कारण के साथ कार्य का होता हैं। किंतु अन्वय व्यभिचार और व्यतिरेक व्यभिचार हैं, जो अकारण के साथ होने चाहियें। इस से सर्वथा रसादि शब्दों से रस आदि अर्थ वाच्य नहीं, यह निश्चय होता है। एवम् विभाव अनुभाव आदिकों के साथ रस आदि की प्रतीति का अन्वय सहचार और व्यतिरेक सहचार दोनों हैं, जो कारण के साथ कार्य के होने चाहियें। अतः विभाव आदि से रस आदि की प्रतीति जन्य हैं। एवम् अन्वय व्यभिचार और व्यतिरेक व्यभिचार दोनों ही नहीं हैं, जो अकारण के साथ अकार्य के होते हैं। सर्वथा रस आदि अर्थ विभाव आदिकों का प्रकाश्य (व्यङ्ग्य) है यह स्थिर हो गया।

(३)

निष्कर्ष ।

(१) रस आदि अलक्ष्यक्रमों का रस भाव आदि पदों से अभिधान होने पर भी अभिधा वृत्ति के द्वारा प्रतीत होने पर भी उन में चमत्कार नहीं होता। और विभाव आदिकों के द्वारा रस आदि पदों से अनभिधान होने की अवस्था में भी प्रतीत हुये रसादि चमत्कारी होते हैं।

(२) यदि विभावादिकों से पहिले रसादिक व्यञ्जना वृत्ति

से व्यक्त हो चुके हों और पीछे रस आदि पदों से उनका अनुवाद हो भी जावे तो चमत्कार में कोई हानि नहीं होती । जैसे—

"शृङ्गारस्योपनतमधुना राज्यमेकातपत्रम्"

इत्यादि ।

(३) रसादि का वस्तु तथा अलङ्कार से यह भेद भी है कि—यद्यपि वस्तु और अलंकार को भी 'वस्तु' तथा 'अलंकार' इन्हीं पदों से काव्य में कहा जावे तो कोई चमत्कार नहीं, तथापि अन्य पदों के अन्वय बल से प्रतीत होकर ये चमत्कारी होते हैं, किन्तु रस आदि नहीं ।

विभाव आदि पदों से अलक्ष्य ।

यद्यपि 'रसादि विभावादि पदों से वाच्य नहीं' तो उन से लक्ष्य होना इन का सम्भव है। क्यों कि—विभाव आदि के वाचक जो राम आदि पद हैं, उन के बिना उन की प्रतीति नहीं होती हैं। सुतराम् वाच्यता के असम्भव में इन की लक्ष्यता ही मानना उचित हैं। उस के लिये तृतीय वृत्ति व्यञ्जना को मानना निष्प्रयोजन हैं। ऐसी आपत्ति हो सकती है। तथापि मुख्यार्थ वाध आदि तीन कारण लक्षणा के पहिले बताये जा चुके हैं, उन के बिना लक्षणा का होना असम्भव है। अतः रसादि की प्रतीति के लिये व्यञ्जना का मानना सर्वथा आवश्यक है।

यदि कहा जावे कि—"यष्टीः प्रवेशय" (यष्टियों (लाठियों)

को प्रवेश करो) इस वाक्य से वक्ता के तात्पर्य की अनुपपत्ति के कारण 'यष्टि संयुक्त पुरुषों को प्रवेश करो' ऐसा अर्थ लक्षणा के बल से होता हैं, उसी प्रकार काव्य में भी उक्त कारण से ही रसादि भी विभावादि पद से लक्ष्य हो सकते हैं। इस प्रश्न का यह अभिप्राय है कि—उक्त लक्षणा के उदाहरण में अजह-लक्षणा है, इस से वहां मुख्यार्थ का बाध या त्याग नहीं है। इस रीति से बिना बाध के भी लक्षणा हो सकती है। फिर रसादिकों की प्रतीति के लिये क्यों अतिरिक्त व्यञ्जना के मानने का कष्ट किया जाता है। इस का उत्तर नागेश इस प्रकार देते हैं कि—लक्षणा के स्थल में सर्वत्र यह नियम है कि—जो लक्ष्यार्थ होता हैं, वह वक्ता के तात्पर्य का विषय ही होता है; किन्तु रसादिका स्वभाव इस से विपरीत है। वह यह कि–रसादि वक्ता के तात्पर्य का अगोचर होकर भी प्रतीत होता है। इस से वह स्वयं प्रकाश (अपने प्रकाश में कारणान्तर में अपेक्षा रहित) आनन्दमय और सब प्रतीतियों का विश्रान्त स्वरूप है। अर्थात् जब उस की प्रतीति होती है, कोई विषया-न्तर प्रतीत नहीं होता। इस के अतिरिक्त यह भी है कि—'यष्टीः प्रवेशय' इत्यादि उदाहरणों में जहां प्रयोजन लक्षणा होती है, वहां लक्ष्य अर्थ के अतिरिक्त प्रयोजन रूप अर्थ और भी होता है, किन्तु रसादि स्थल में रसादि अर्थ का और प्रयोजन नहीं होता, इस से प्रयोजन लक्षणा नहीं होती। और 'कुशलः' इत्यादि रूढ़ि लक्षणा के स्थल में कुशल आदि पदों की लक्ष्य अर्थ

में लोक प्रसिद्धि होती है उस प्रकार रस आदि को प्रतीति में विभावादिवाचक पदों की लोक में प्रसिद्धि भी नहीं है, इस से रूढ़ि लक्षणा का भी सम्भव नहीं है। अभिप्राय यह कि—प्रयोजनादि कारण के बिना लक्षणा नहीं हो सकती क्योंकि—वह उक्त तीन हेतुओं की अपेक्षा रखती है। और उन तीन कारणों के बिना जो वृत्ति होगी, वह व्यञ्जना ही होगी। सुतराम् रसादि व्यञ्जना वृत्ति के ही विषय हो सकते हैं।

(५)
विशेष रूप से वादी के पराजय के लिये समुत्थान।

वादी का सर्वथा व्यञ्जना का अस्वीकार और-
सिद्धान्ती का विशेष पदार्थ विवेक के द्वारा उत्तर।
पद वृत्तियों की विषय सीमा का विवेचन और
उस से व्यञ्जना की पृथक्ता।

—*—

वादी कहता है कि—व्यञ्जना शशविषाण या सुस्से के सींग के समान है। उसकी कोई या कहीं सत्ता ही नहीं हैं। इस से क्या व्यङ्ग्य अर्थ और क्या उसके तीन भेदों की कथा?

सिद्धान्ती कहते हैं कि—हमने ध्वनि या व्यङ्ग्य के सब शुद्ध भेद इकावन बताये हैं। उन में आरम्भ से उसके अविवक्षित वाच्य के चार (४) भेद हैं। वे सब प्रयोजन लक्षणामूला

शाब्दी व्यञ्जना के विषय हैं वहां केवल—उक्त लक्षणामूला शाब्दी व्यञ्जना ही हैं, अन्य कोई वृत्ति नहीं। उसके अनन्तर विवक्षितान्य पर वाच्य ध्वनि के सैंतालीस (४७) भेद हैं। उन में भी पहिले अलक्ष्य क्रम जो रसादि व्यङ्ग्य हैं, उसके छः (६) भेद हैं। उन सब में आर्थी व्यञ्जना होती है। उसके अनन्तर लक्ष्य क्रम, जो वस्तु या अलङ्कार व्यङ्ग्य हैं, उसके इकतालीस (४१) भेद हैं। उनमें जो प्रथम शब्दशक्तिमूल ध्वनि के चार (४) भेद हैं, उनमें अभिधामूला शाब्दी व्यञ्जना हैं। उसके अनन्तर जो अर्थशक्तिमूलध्वनि के छत्तीस (३६) भेद हैं उन सब में आर्थी व्यञ्जना का ही साम्राज्य है। अनन्तर रहा उभय शक्ति मूल ध्वनि का एक मात्र (१) भेद, उसमें शब्दांश में शाब्दी और अर्थांश में आर्थी व्यञ्जना रहती है। सुतराम् उक्त रीति से ध्वनि के सब भेद दो प्रकार की शाब्दी व्यञ्जना और एक मात्र आर्थी व्यञ्जना से व्याप्त हैं। उसमें अब यह विवेचन करना रहा कि—'तुम किस स्थान में किस प्रकार से व्यञ्जना को हटाओगे या अस्वीकार करोगे'—

इसके लिये हम आप के साम्हने पहिले उन्हीं ध्वनि के प्राथमिक चार भेदों को करते हैं, जो लक्षणमूलाशाब्दीव्यञ्जना के उदाहरण हैं।

जैसे—ध्वनि का प्रथम भेद 'अविवक्षित वाच्य' है। इसके इस नाम का यही अभिप्राय हैं कि—वाच्य अर्थ जो प्रथम अभिधावृत्ति से कहा जाता है, या उसके द्वारा शब्द से प्रतीत हुआ

करता है, यहां विवक्षित नहीं रहता है। इसका प्रयोजन यह है कि वादी को जिसका अधिक अहंकार या जिस पर पूरा भरोसा है, उस अभिधावृत्ति का अर्थ तो अन्वय का गोचर ही नहीं होता है। अर्थात्—इसके दो भेद हैं—(१) अर्थान्तर संक्रमित वाच्य और (२) अत्यन्त तिरस्कृत वाच्य। प्रथम भेद में वाच्य अर्थ किसी दूसरे अर्थ में संक्रमण कर जाता है---वक्ता के तात्पर्य का आगोचर होने से उसका त्याग और उसके विशेष या सजातीय अर्थान्तर का ग्रहण हो जाता है। जैसे--- "त्वामस्मि वच्मि० " इस उदाहरण में 'वच्' धातु वचन रूप मुख्य (वाच्य) अर्थ को त्याग कर उपदेश रूप अर्थ में चला जाता है। अर्थात्---सम्भव होने पर भी वाच्य अर्थ अविवक्षित होने से परित्यक्त हो जाता है।

एवम्---दूसरा भेद अत्यन्त तिरस्कृत वाच्य है। इस में वाच्य अर्थ अत्यन्त तिरस्कृत रहता है। यदि बलात्कार से उसका कोई अन्वय करना भी चाहे, तो भी हो नहीं सकता। जैसे---"उपकृतं बहुतत्र किमुच्यते० " इस उदाहरण में अपकारी के प्रति "उपकृतम्" इत्यादि पद कहे गये हैं। यहां इनके उप-कार आदि मुख्य अर्थों का किसी प्रकार सम्भव ही नहीं है। सुतराम् वक्ता के अभिप्राय के अनुसार अपकार आदि लक्ष्य अर्थ लिये जाते हैं। इसी प्रकार इनके पदगत और वाक्यगत भेदों की गति है। इस परिदर्शित रीति से इन अविवक्षित वाच्य

के चारों भेदों में अभिधावृत्ति की तो कोई उपयोगिता है ही नहीं। रही लक्षणा की बात।

वह (लक्षणा) अवश्य ही इन चारों भेदों में है और वह अपने लक्ष्यार्थ को लक्षित भी करती है, किन्तु वह जिस प्रकार अपने लक्ष्यार्थ को जना सकती है, वैसे अपने प्रयोजन को नहीं जना सकती। क्योंकि--- वह उसके वहां आनेका प्रयोजन है; उसका लक्ष्यार्थ नहीं। अर्थात्---उसका प्रयोजन उसके विषय से अलग है, उसको व्यञ्जनावृत्ति ही व्यक्त करती है। जैसे--- उक्त उदाहरणों में 'वच्मि' पद का लक्ष्य अर्थ उपदेश और प्रयोजन हितसाधनत्व रूप व्यङ्ग्य हैं। एवम्—'उपकृतम्' इत्यादि पदों का लक्ष्य अर्थ अपकार आदि है। और अपकार आदि का अतिशय व्यङ्ग्य अर्थ है। सार यह कि—लक्षणा के स्थल में उस का प्रयोजन जो वस्तु रूप होता है, सर्वथा व्यङ्ग्य ही होता है, या यों समझिये कि—व्यङ्ग्य के बिना लक्षणा का ही सम्भव नहीं है। तुम जिस व्यञ्जना को हटाना चाहते हो, तुम्हारी प्यारी लक्षणा उस को आधार करती हैं अथवा अपने से उसे आगे लाती है। सुतराम् उक्त चार प्राथमिक ध्वनि भेदों में व्यञ्जना निर्विवाद हैं। इसके अनन्तर विवक्षितान्यपरवाच्य है। इस के सब सैंतालिस (४७) भेद हैं। उन सभी में वाच्य अर्थ विवक्षित रहता है, किन्तु उस के अनन्तर कहीं अलक्षित क्रम होकर और कहीं लक्षित क्रम होकर दूसरा अर्थ और भी प्रतीत होता है, जिस के चमत्कार पर काव्य की उत्त-

मता निर्भर करती है। ऐसी स्थिति में लक्षणा का तो यहां कहीं प्रवेश है ही नहीं। कारण यहां सब स्थानों में वाच्य अर्थ विवक्षित है और लक्षणा वाच्य अर्थ के बाध स्थल में होती है। अर्थात्—जहां वाच्य अर्थ अन्वय में आता ही न हो ऐसा स्थान उसे चाहिये, किन्तु ऐसे स्थान का यहां अभाव है। इस से अतिरिक्त अभिधा वृत्ति रही, वह अपने प्रथम अर्थ का बोध करा कर निवृत्त हो जाती है। अवशिष्ट जो दूसरा अर्थ है, वह परिशेष से व्यञ्जना वृत्ति से ही व्यक्त होता है। इसी से इसका वाच्य विवक्षित और अन्य पर या व्यङ्ग्यनिष्ठ होने से इस का नाम 'विवक्षितान्य पर वाच्य' है।

इसी प्रकार इस के विशेष भेदों की भी आलोचना है। अर्थात्—सतालीस (४७) भेदों में प्रथम अलक्ष्यक्रम के छः (६) भेद हैं उन सब रसादि अलक्ष्यक्रमों का ही प्राधान्य होता है, इसी से इन का नाम 'अलक्ष्यक्रम' हैं। रसादि अर्थ वाच्य तथा लक्ष्य न होकर व्यञ्जना वृत्ति मात्र से बोधित होते हैं, यह इसी प्रकरण में विस्तार पूर्वक निर्णय किया जा चुका है। यहां आर्थी व्यञ्जना रहती है।

इस के अनन्तर लक्ष्यक्रम के इकतालीस (४१) भेद हैं। जिन में प्रथम शब्द शक्ति मूल के चार (४) भेद हैं। उन में नानार्थक शब्द होते हैं। उन का एक अर्थ प्रकृत होता है उस में संयोग आदि पूर्वोक्त कारणों से अभिधा वृत्ति का नियन्त्रण हो जाता हैं, वह दूसरे अप्रकृत अर्थ को नहीं जना सकती। तथा

लक्षणा का यहां मुख्यार्थ के बाध के न होने से प्रवेश ही नहीं है। अतः वह दूसरा अर्थ और उस के साथ प्रथम अर्थ की जो उपमा आदि है, सब व्यञ्जना वृत्ति का ही बोध्य होता है। यहां जो व्यङ्ग्य अर्थ होता है, वह कहीं वस्तु रूप और कहीं अलंकार रूप होता है। इनकी प्रतीति क्रम से होती है, अर्थात्—प्रथम वाच्य अर्थ प्रतीत होता है और फिर वस्तु तथा अलङ्कार रूप व्यङ्ग्य प्रतीत होता है। घण्टा के बड़े शब्द के अनन्तर छोटे शब्द की प्रतीति के समान इन की प्रतीति क्रम पूर्वक होती है। इसी से इन का नाम लक्ष्यक्रम है। इन चारों भेदों में जो व्यञ्जना होती है, वह अभिधामूला शाब्दी व्यञ्जना होती है।

इन के अनन्तर जो अर्थ शक्ति मूल ३६ और उभय शक्तिमूल १ भेद हैं, उन सब में भी पहिले मूल वस्तु अथवा अलङ्कार रूप वाच्य अर्थ प्रतीत होता है और उन के द्वारा फिर अन्य वस्तु रूप अथवा अलङ्कार रूप वाच्य अर्थ प्रतीत होता है। वह अर्थी व्यञ्जना से ही प्रतीत होता है। इस के बोध से पूर्व ही प्रथम अथ को जना कर अभिधा निवृत्त हो जाती हैं, और लक्षणा मुख्य अर्थ के बाधाभाव से यहां अपना प्रवेश ही नहीं रखती। अतः वह दूसरा अर्थ ३६ भेदों में आर्थी व्यञ्जना का गोचर तथा अन्तिम भेद में शब्द शक्ति में शाब्दी और अर्थ शक्ति में आर्थी व्यञ्जना का गोचर होता है। सुतराम् पूर्व परिदर्शित रीति के अनुसार व्यङ्ग्य अर्थ ध्वनि के किसी स्थल में भी दूसरी वृत्ति का गोचर नहीं है। अतः व्यञ्जना को अस्वीकार करने वालों का

यह कारण शून्य साहस मात्र है कि—'व्यञ्जना कोई वृत्ति नहीं है ।'

(६)

अभिहितान्वयवादी और अन्विताभिधानवादी के स्वीकृत वाच्य अर्थ से व्यंग्य की पृथक्ता ।

अर्थ शक्तिमूल में पहिले कहा गया है कि—वाच्य अर्थ से व्यङ्ग्य अर्थ पृथक् है, अतः उस के लिये व्यञ्जना भी पृथक् वृत्ति है। किन्तु उस में अभिहितान्वय वादी और अन्विताभिधान-वादी के मत को लेकर पृथक्ता और २ प्रकार से है, इसलिये उस विशेष के दिखाने के लिये यह यत्न है।

(१) अभिहितान्वयवादी के मत में प्रथम, पदार्थ की स्मृति फिर पदार्थ विशेषों के अन्वय विशेष रूप वाक्यार्थ की प्रतीति, और फिर उस के अननंतर व्यङ्ग्य अर्थ की प्रतीति होती है। इस रीति से व्यङ्ग्य अर्थ की तीसरी कक्षा होती है। वहां अभिधा जो प्रथम कक्षा में स्थित है, जा नहीं सकती। क्यों कि—इस मत में उस का दूसरी कक्षा ही में त्याग हो जाता है। अर्थात्-अभिहितान्वयवाद में पदार्थों का अन्वयरूप अर्थ आकांक्षा आदि कारण बश अशक्य (वाच्यार्थ से भिन्न) ही प्रतीत होता है। कारण—(शब्दबुद्धिकर्मणां विरम्य व्यापाराभावः) "शब्द, बुद्धि, और कर्म (क्रिया) ये विराम होने के पीछे व्यापार नहीं

करते ।" यह सब को स्वीकृत है। इस का आशय यह है कि—शब्द उच्चारण किया गया, किसी अर्थ की भी एक बार यह प्रतीति कराता है, जब लय हो जाता है कोई कार्य नही देता। बुद्धि (ज्ञान) उदय होकर एक बार प्रकाश करती है, लय होने के अनन्तर कुछ नहीं करती। एवम् क्रिया भी उत्पन्न हो कर एक ही वार अपना कार्य करती है, नष्ट होने के पश्चात् फिर कुछ नहीं करती। अर्थात्—ये तीनों ही क्षणिक हैं—उत्पन्न होकर किसी अति सूक्ष्मकाल तक ठहरते हैं। एक बार उत्पन्न होकर घट पट आदि द्रव्य के समान जो चिरस्थायी है—अनेक कार्य नहीं देते। एक बार 'राम' कहो, एक बार कार्य देगा। कोई ध्वनि जब अपना कार्य पूरा कर लेती हैं, फिर वही ध्वनि कार्य नहीं दे सकती, प्रयोजन हो, तो दोबारा कहो। ऐसे ही बुद्धि का चक्र भी फिरता रहता है। वह भी बिजली के समान स्फुरण करती रहती है। जैसे २ मन की गति भिन्न भिन्न पदार्थों की ओर फिरती रहती है, वह भी नई २ नये नये विषयों को शीघ्र २ आकलित करती हुई दिखायी देती है। जब कभी भी समाहित मन से एक विषय को अवलम्बन करती हुई प्रतीत होती है, वह भी एक बुद्धि नहीं है। प्रत्युत वह अनंत बुद्धियों की धारा है। और इसी प्रकार क्रिया भी है। एक वाण को एक वार फेंकिये, वह एक वार चला जायगा, किन्तु एक बार फेंकने से अनेक बार न जायगा।

इस न्याय के अनुसार अभिहितान्वयवादी के मत से जो

शब्द अभिधा वृत्ति से किसी अर्थ को प्रथम कक्षा में ही प्रकाशित कर चुका है, वह उसी अभिधा से दूसरे या तीसरे काल में किसी अर्थ को भी प्रकाशित नहीं कर सकता। 'अभिधा' वृत्ति शब्द का एक व्यापार अथवा प्रथम व्यापार कहलाता है। वह उस व्यापार को कर के निवृत्त हो जाता है। अतः तृतीय कक्षा में रहने वाले अर्थ को अभिधाव्यापार से कह नहीं सकता। वह व्यञ्जना का निर्विघ्न तथा निर्विवाद स्थान है।

(२) अन्विताभिधानवादी के मत में—

१—जब कभी पदों की शक्ति का प्रथम ही प्रथम ज्ञान होता है, व्यवहार काल में ही होता है। वह भी वाक्य में ही स्थित रहते हुओं का ही होता है। जैसे गामानय। (गो को ले आ) किंतु अकेले ही किसी एक पद का शक्ति—ज्ञान नहीं होता। जैसे—गौः। (गो) या आनय। (लेआ)।

२—पद की जिस अर्थ में शक्ति (सम्बन्ध) का ज्ञान होता है, वह अर्थ अन्य पदार्थ से अन्वित या सम्बद्ध ही होता है। जसे—'गामानय' वाक्य में 'गो' पद का अर्थ अन्य अर्थ युक्त गो, और 'आनय' पद का अन्य पदार्थ युक्त आनयन (लेआना) किन्तु शुद्ध पदार्थ नहीं। जैसे—'गो' पद का गो, और आनय पद का आनयन हो।

३—यहां एक पद का अर्थ जो पूर्वोक्त रीति से अन्य पदार्थ युक्त प्रतीत होता है, वह 'गामानय' वाक्य में 'गो' पद का'आनयनयुक्त गो' रूप से परिणत होता है। अर्थात्—अन्य पदार्थ

के स्थान में 'गो' के समीप में जो 'आनय' पद है, उस का अर्थ प्रतीत होता है ऐसे ही 'आनय' पद का अर्थ 'गो युक्त आनयन' रूप से प्रतीत होता है। यहाँ अन्य पदार्थ के स्थान में 'गो' रूप अर्थ परिणत होता है। यह इस मत की वह रीति है, जिस में सामान्य अर्थ से विशेष अर्थ का भान होने लगता है। इस का भी और स्पष्ट अर्थ यों कहा जा सकता है कि—'गो' इस एक पद का जब अर्थ प्रतीत होता है, उस समय पहिले उस के शुद्ध गो पशु रूप अर्थ में अन्य अर्थ का योग भी प्रतीत होता है, मानों वह दूसरे किसी अर्थ से युक्त है। अर्थात्—यह प्रतीत नहीं होता वह क्या है? यह हुआ वह अर्थ जिस में इस मत वाले शक्ति मानते हैं। और पीछे उस सामान्य अर्थ का स्वरूप आनयन रूप विशेष हो जाता हैं।

(७)

अन्विताभिधानवादियों के मत में संकेत या शक्ति के ग्रहण की रीति।

अन्विताभिधानवादियों के मत में तीन प्रमाणों से शक्ति का ज्ञान होता है कि—इस पद से इस अर्थ का बोध होता हैं वा इस पद का यह वाच्य होता है। जैसे—*

* शब्दवृद्धाभिधेयाँश्च, प्रत्यक्षेणात्र पश्यति।
श्रोतुश्च प्रतिपन्नत्वमनुमानेन चेष्टया॥
अन्यथानुपपत्यातु बोधेच्छक्तिं द्वयात्मिकाम्।
अर्थापत्यावबोधेत सम्बन्धं त्रिप्रमाणकम्॥

१---प्रत्यक्ष प्रमाण से शब्द, वृद्ध, (उत्तम वृद्ध और मध्यम वृद्ध) और अभिधेय (वाच्य) का ज्ञान ।

२—अनुमान प्रमाण या चेष्टा से श्रोता (मध्यम वृद्ध) के समझने का ज्ञान ।

३—(क) अन्यथाऽनुपपत्ति से कार्य कारण भाव रूप शक्ति का ज्ञान (इस वाक्य का यह वाक्यार्थ है ऐसा ज्ञान ।) और—

(ख) अर्थापत्ति से त्रिप्रमाणक सम्बन्ध का ज्ञान अर्थात्—इस पद का यह पदार्थ है, ऐसा ज्ञान होता है । यह ज्ञान प्रत्यक्ष अनुमान और अर्थापत्ति तीन प्रमाणेां से होता है, इस से इस ज्ञान को त्रिप्रमाणक कहते हैं ।

इसकी व्याख्या इस प्रकार है कि—किसी स्थान में बालक उत्तम वृद्ध, मध्यम वृद्ध और वहीं कहीं दूर स्थान में गो भी है । उनमें से वृद्ध ने युवा से कहा—'देवदत्त गामानय' (हे देवदत्त गो को ला) इस वृद्ध वाक्य से युवा एक स्थान से दूसरे स्थान में सींग सास्ना (गले की झल्लर) आदि अङ्गों वाली वस्तु को लाता हैं । उस समय जो बालक वहां तटस्थ (उदासीन) बैठा हैं, वह वृद्ध के उक्त वाक्य को कान से सुनता हैं और वृद्ध युवा तथा जो गो को नेत्रसे देखता है । इतना ज्ञान उसका प्रत्यक्ष है । एवम् युवा की चेष्टा जो गो के लाने में उसने की उस से वह यह अनुमान करता है कि—वृद्ध के उक्त वाक्य से युवा को समझ हुई है । और फिर इस वृद्ध के वाक्य से इस युवा ने

ऐसा किया, यदि यह ऐसा न कहता, तो यह ऐसा नहीं करता, इस अर्थापत्ति रूप प्रमाण से इस वृद्ध के समूचे वाक्य का यह समूचा वाक्यार्थ है, इस से इस वाक्य और इस अर्थ का परस्पर वाच्य वाचक भाव सम्बन्ध है। ऐसी उस बालक को व्युत्पत्ति हुई। इस के अनन्तर फिर वृद्ध ने कहा—'चैत्र गामानय' (हे चैत्र गो को ला) 'देवदत्त अश्वमानय' (हे देवदत्त घोड़े को ला) 'देवदत्त गां नय' (हे देवदत्त गो को ले जा) ऐसे २ वाक्यों के प्रयोग से वह बालक एक २ शब्द के अर्थ को निश्चय करता है। यह पूर्वोक्त त्रिप्रमाणक सम्बन्ध का ज्ञान हैं। इन उक्त उदाहरणों में जहां 'गो' पद है, वहां गो है, और जहां 'गो' पद नहीं, वहां गो नहीं। ऐसे ही 'आनय' पद के आनयन अर्थ का और 'नय' पद के नयन अर्थ का तथा 'अश्व' पद के अश्वरूप अर्थ का निर्णय हो जाता है। किन्तु यह विशेष हैं कि—जहां 'गो' पद के गो अर्थ का निर्णय करता है वहां केवल गो अर्थ का ही निर्णय नहीं है, बलकि---वहां अन्य पदार्थ विशिष्ट गो अर्थ का निर्णय होता है। शुद्ध गो मात्र ही 'गो' शब्द का अर्थ नहीं है। इस प्रकार से ये अन्वित या विशिष्ट अर्थ में प्रत्येक पद की शक्ति मानते हैं। उनको इस पदार्थसामान्य के योग से जहां 'गो' पद के साथ वाक्य में 'आनय' पद आया है, वहां 'आनयन' (ले आना) विशिष्ट गो, अर्थ प्रतीत होता है और जहां 'नय' (ले जा) पद आया है, वहां नयन (ले जाने) से विशिष्ट गो पदार्थ प्रतीत होता है। इसी प्रकार 'आनय' पद का भी

विशेष अर्थ से युक्त अर्थ प्रतीत होता है। यही रीति सब वाक्यों में पदार्थ ज्ञान की इन के मत में है। जैसे---किसी को दूर से कोई आदमी ऐसे दिखाई दे कि—वह कुछ हाथ में लिये हुए हैं। और पीछे बोध हो, कि--- उस के हाथ में लाठी है। यही रीति सामान्य बोध के पीछे विशेष बोध की है। पहले इनको सामान्य रूप से सभी वाक्यों में सभी पदों का अर्थ दूसरी वस्तु से युक्त दिखाई देता है। उसमें वे शब्द की शक्ति मानते हैं। और फिर उन्हें उसी सामान्य वस्तु के विशेष रूप का भान या विशेष वस्तु से युक्त पदार्थ का बोध होता है। उस अन्वित अर्थ को भी वे पदार्थ ही मानते हैं। तथा वही वाक्यार्थ भी होता है। इस रीति से इनके मत में पदार्थ और वाक्यार्थ एक ही हो जाता है। इस वाक्यार्थ के लिये वाक्य (पदों के समूह) में पृथक् शक्ति या तात्पर्याख्या वृत्ति मानने की आवश्यकता नहीं। इनका कार्य वाक्यार्थ बोध के होने का पद की शक्ति से ही चल जाता है। इस प्रकार इनके मत में अभिधावृत्ति का विषय अभिहितान्वयवादियों की अभिधा की अपेक्षा विस्तृत हैं।

इन के मत का सार यही है कि---न एक पद लोक व्यवहार में आता है, और न अकेले शब्द की शक्ति का ज्ञान होता है, वाक्य का ही लोक में प्रयोग होता है, और वाक्य ही प्रवृत्ति अथवा निवृत्ति का करने वाला है। इस से वाक्य में ही स्थित रहते हुए पदों की शक्ति का ज्ञान होता है, और इसी से सब

पदार्थ अन्य पदार्थ-सामान्य से युक्त प्रतीत होते हैं। सामान्य अर्थ के अन्तर्गत ही विशेष अर्थ रहा करता है, जैसे—मनुष्यत्व जाति के अन्तर्गत ब्राह्मणत्व क्षत्रियत्व आदि जातियें पशुत्व जाति के अन्तर्गत गोत्व महिषत्व आदि जातियें, और वृक्षत्व जाति के अन्तर्गत अश्वत्थत्व वटत्व आदि जातियें रहती हैं। सामान्य अर्थ से बाहर या स्वतन्त्र विशेष अर्थ नहीं रहता। जैसे—उक्त मनुष्यत्व आदि जातियों से ब्राह्मणत्व आदि जातियें। इससे इनको विशेष अर्थ के साथ विशिष्ट अर्थ में शक्ति मानने की आवश्यकता नहीं, किन्तु सामान्य अर्थ से उसके अन्तर्गत रहने वाला विशेष अर्थ अवश ही गृहीत होगा। सामान्य अर्थ से युक्त अर्थ में शक्ति मानने से ही विशेष अर्थ का शाब्द बोध सिद्ध हो जाता है। जैसे 'गामानय' में 'गो' शब्द की शक्ति का ग्रहण तो अन्य पदार्थ-समान्य से युक्त गो पशु में होता है, और शाब्द बोध आनयन रूप विशेष अर्थ से युक्त गो का होता है।

विशेष अर्थ से युक्त गो आदि में 'गो' आदि शब्दों की शक्ति न मान कर पदार्थ सामान्य से युक्त गो आदि में शक्ति के मानने का कारण इनका यह है कि—विशेष अर्थ से युक्त अर्थ, अर्थात्-"गामानय" इस वाक्य में 'गो' शब्द की शक्ति आनयन रूप विशेष अर्थ से युक्त गो पशु में मान ली जाय, तो 'गां नय' (गो को ले जा) 'गां बधान' (गो को बाँध दे) ऐसे वाक्यों में भी उसे आनयन विशिष्ट गो का ही शाब्द बोध होना चाहिये,

किन्तु होता नहीं है। और जब पदार्थ सामान्य से युक्त गो में शक्ति मानते हैं, तो जहां 'आनय' पद समीप में पठित है, वहां प्रकरण आदि के वश आनयन विशिष्ट गो का बोध हो जाता है, और जहां 'नय' या 'बधान' आदि पदों का संयोग हैं, वहां नयन (ले जाने) या बन्धन अर्थ से युक्त गो की प्रतीति हो जाती है। इसी से ये शक्ति को सामान्य अर्थ से युक्त में मानते हैं और शाब्द बोध उक्त युक्ति से विशेष अर्थ से विशिष्ट अर्थ में मानते हैं। सर्वथा इनके मन में पदार्थ और वाक्यार्थ एक ही वस्तु हैं। पदार्थ से अतिरिक्त या विलक्षण वाक्यार्थ कुछ नहीं।

इन के मत में भी सामान्य और विशेष रूप दो ही प्रकार का पदार्थ अभिधावृत्ति का विषय है, किन्तु अति विशेष भूत अर्थ जो वाक्यार्थ के अन्तर्गत नहीं, वह अवाच्य ही रह जाता है। अर्थात्—इनके अभिमत अभिधावृत्ति के विषय भूत अर्थ की सीमा से भी वह बाहर हैं, जो व्यञ्जनावृत्ति का गोचर होता हैं। ऐसी अवस्था में "निःशेष च्युत चन्दनं०" इत्यादि काव्यों में निषेध रूप वाच्यार्थ से जहां विधि रूप अर्थ प्रतीत होता है, उसकी तो इस से चर्चा ही दूर है। अर्थात्—'तू बावड़ी में ही स्नान करने गई थी, किन्तु उस अधम के पास नहीं' यह वाच्यार्थ है। और व्यङ्ग्य अर्थ यह है कि—'तू बावड़ी स्नान करने नहीं गई, किन्तु उसी अधम के पास गई थी' इत्यादि जो किसी प्रकार से कहीं तक भी वाच्यार्थ से मिलता नहीं।

ऐसा सर्वथा विजातीय अर्थ अभिधा के अन्तर्गत नहीं आ सकता। इस लिये वाक्यार्थ को भी पदार्थ मानने वाले अन्विताभिधान वादियों को अवश हो कर व्यञ्जना का मानना आवश्यक होगा।

अनन्वित—सम्बन्ध शून्य—शुद्ध अर्थ अभिहितान्वय वाद में पद का वाच्य है। पदार्थान्तर मात्र—अन्य पदार्थ सामान्य से अन्वित---सम्बद्ध अन्विताभिधानवाद में पद का वाच्य है। किन्तु अन्वित—विशेष अर्थ दोनों मतों में अवाच्य ही हैं। इस प्रकार दोनों ही मतों में विशेष रूप वाक्यार्थ अपदार्थ या पद का अवाच्य ही ठहरता है। अर्थात्—व्यञ्जना के विषय तक इन में से किसी की भी अभिमत अभिधा नहीं जाती और व्यञ्जना इसी से असङ्कीर्ण विषय है।

(८)

मतान्तर और उसका निराकरण।

कोई वादी कहते हैं कि---'शब्द के श्रवण के अनन्तर जितना अर्थ प्रतीत होता है, उस सभी में शब्द ही निमित्त या कारण है। क्योंकि---नैमित्तिक (कार्य) के अनुरोध (अनुसार) से निमित्तों की कल्पना की जाती हैं,

इनका अभिप्राय यह हैं, कि---जब एक शब्द के श्रवण के अनन्तर ही एक के पीछे एक इस प्रकार से अनेक अर्थ प्रतीत

होते हैं, तो ऐसी कार्य-व्यवस्था के लिये सब अर्थों का वाचक एक ही शब्द क्यों न माना जावे। क्योंकि यहां शब्द के अतिरिक्त कोई ऐसी वस्तु हैं भी नहीं, जिससे अन्य अर्थों की उपस्थिति मानी जावे। अतः शब्द ही उसका कारण मानना युक्त हैं। हां यदि कोई ऐसा कहे कि—अनेक अर्थों की प्रतीति के लिये अनेक शब्द चाहियें या एक शब्द की अनेक वृत्तियें चाहियें, तो उसके लिये हम एक ही शब्द का अर्थों की संख्या के अनुसार वार २ अनुसन्धान मानते हैं, जब कि फिर २ उसी शब्द का अनुसन्धान होगा, तो फिर अनेक वृत्तियों की कल्पना की आवश्यकता भी न होगी। प्रयोजन, वाच्यार्थ के समान व्यङ्ग्य अर्थ में भी अन्य वृत्ति की कल्पना नहीं करनी पड़ेगी।

यह मत भी ठीक नहीं हैं। क्योंकि—अर्थ में शब्द को निमित्त या कारण मानें, तो वह कारणता दो प्रकार से हो सकती हैं। उसमें एक यह कि—'शब्द अर्थ का उत्पन्न करने वाला हैं।' किन्तु ऐसी निमित्तता का सम्भव नहीं। कारण घट आदि शब्द घट आदि अपने वाच्य अर्थ को उत्पन्न नहीं करता हैं। यदि 'घट' शब्द से घट द्रव्य उत्पन्न हो, तो कुम्हार के पास घट के लिये जाने की आवश्यकता ही न पड़े। दूसरी निमित्तता या कारणता यह कि वह अर्थको जनाता है। हां इसमें अनुमति है। किन्तु शब्द उसी अर्थका ज्ञापक या जानने वाला हो सकता है, जिसमें उसका संकेत ग्रहण किया गया हो, अर्थात्

उसका ऐसा ज्ञान चाहिये कि—इस अर्थमें इस शब्दका संकेत है। यदि इसके विरुद्ध अज्ञात (अनजाने) अर्थका अथवा स्वरूप मात्रसे ही जाने हुए अर्थका ज्ञापक माना जावे, जिसका कि 'यह घट है' ऐसा ज्ञान हो किन्तु इसमें 'घट' शब्द का संकेत भी है,—ऐसा ज्ञान न हो तो उस से भिन्न प्रदार्थ पट आदिकों में भी 'घट' शब्द से शाब्दबोध हो जायगा, अथवा सब काल में अर्थ की प्रतीति होती ही रहेगी अथवा जिस पुरुष को संकेतका ग्रहण नहीं है उसको भी शब्दके श्रवण मात्र से अर्थ की प्रतीति होगी।

इस प्रकार से शब्द से अर्थ के ज्ञान में संकेत का ग्रहण सवथा अपेक्षित है। और संकेत का ग्रहण अन्वय विशेष रूप अर्थ में है नहीं। इस से यह आशा करना वृथा है, कि—अभिधा से ही व्यङ्ग्य अर्थ की भी प्रतीति हो जायगी।

(६)

दूसरी आपत्ति और उसका समाधान।

वे कहते हैं कि—'लोष्टमानय' (ढेले को ले आ) इत्यादि वाक्यों में जो लोष्ट आदि का आनयन रूप विशेष अर्थ प्रतीत होता है, उस में दूसरे उपस्थापक (बोधक) के अभाव से शब्द को ही क्यों नहीं उपस्थापक मान लिया जाय। इसका उत्तर यह है कि—'शब्द से विशेष अर्थ की उपस्थिति कब हो, जब विशेष अर्थ में शब्द का संकेतग्रहण हो, और शब्द का विशेष

अर्थ में संकेत का ग्रहण कब हो, जब शब्द से विशेष अर्थ की उपस्थिति हो।' इस रीति से अन्योन्याश्रय दोष आता है। इस से नैमित्तिक (कार्य) के अनुसार निमित्तों या कारणों की कल्पना होती है। इस न्याय के सहारे से व्यञ्जनावृत्ति के विरुद्ध उत्थान करना अयुक्त है।

यदि वे यह आपत्ति करें कि—हमारा पुनः पुनः अनुसन्धान-पक्ष सदोष या अप्रमाण हैं, तो आप की अभिमत व्यञ्जना के उपयोग में ही क्या प्रामाण्य है। तो इसका उत्तर यह है कि—व्यञ्जक बिभाव आदि वस्तुओं का जिस प्रमाण से प्रामाण्य है, उसी प्रमाण से व्यञ्जना के उपयोग का भी प्रामाण्य है। अर्थात् राम सीता आदि रूप जो व्यञ्जक विभाव आदि पदार्थ हैं, वे जब प्रमाण बुद्धि विषय हो जाते हैं, तो उन से व्यक्त (प्रकट) होने वाला जो शृङ्गार आदि रस; तथा उसको प्रकाशित करने वाली जो उनकी व्यञ्जनावृत्ति है, प्रमाणित हो जाते हैं। क्योंकि वह उन विभाव आदि व्यञ्जक पदार्थों का स्वभाव रूप हैं। प्रयोजन यह कि—जैसे अग्नि जब प्रमाणित हो जाता है तो उसके उष्ण स्पर्श तथा प्रकाशन आदि धर्म भी उसी अपने धर्मी के प्रमाण से ही प्रमाणित हो जाते हैं। वैसे ही यहां धर्मी के ग्राहक प्रमाण से व्यञ्जना के उपयोग का भी प्रामाण्य है।

(१०)

भट्टमत के अनुयायियों के मत का खण्डन।

भट्ट मत के अनुयायी कहते हैं,—'जैसे बलवान् पुरुष का

बल पूर्वक चलाया हुआ बाण एक ही अपने वेग रूप व्यापार से शत्रु के कवच को तोड़ना, छाती को फाड़ना, प्राणों को हरण करना,—इन तीनों ही कार्यों को कर लेता है, उसी प्रकार से एक ही शब्द एक ही अभिधा रूप व्यापार से पद के अर्थ की स्मृति, वाक्य के अर्थ का ज्ञान और व्यङ्ग्य अर्थ की प्रतीति इन कार्यों को करता है। इस कारण जो अर्थ सिद्धान्ती को व्यङ्ग्य नाम से स्वीकृत हैं, वह वाच्य ही है। ' और " जिस अर्थ में शब्द का तात्पर्य होता है, वह शब्द का अर्थ है "—इस न्याय से " निःशेष च्युत चन्दन० " (का० प्र० उ० १ श्लो० २) इत्यादि काव्य में तात्पर्य का विषय होने से विधि रूप अर्थ (नायक के समीप में जाना) वाच्य ही है, किन्तु व्यङ्ग्य नहीं।

सिद्धान्ती कहता है कि—उन्होंने तात्पर्य की जो दूसरी वाचोयुक्ति (बचन रूप युक्ति) दी है, उसके तात्पर्य को न जान कर जो कुछ उन्होंने कहा है, उस से अपना पशुपना ही प्रकट किया है। क्योंकि उसी (जिस) वाक्य में जो पद रहते हैं, उन्हीं पदों से जो अर्थ उपस्थित होता है, उसी अर्थ में वक्ता का तात्पर्य कहा जाता है, किन्तु जो कुछ भी प्रतीत हो जावे—उसमें नहीं। जैसे कि— एक सिद्धान्त है—

"भूतभव्यसमुच्चारणे भूतं भव्यायोपदिश्यते।"

अर्थात्—'भूत' नाम सिद्ध का हैं, जो पहिले से रहता है 'भव्य' नाम साध्य का है जो अभी करना है। ऐसे दोनों प्रकार के पदार्थों का वाक्य में समभि व्याहार——एक साथ

कथन हो, वहां भूत पदार्थ भव्य (साध्य) के लिये उपदेश किया जाता हैं। इसका तात्पर्य यह है कि—वाक्य में दो प्रकार के पद होते हैं, कोई भूत या सिद्ध के वाचक और कोई साध्य (कार्य) के वाचक। उनमें जो भूत अर्थ हैं, वे सब साध्य या कार्य के परिचय मात्र के लिये होते हैं, किन्तु वाक्य का तात्पर्य साध्य अर्थ ही में रहता हैं। उसी अंश में वाक्य की अज्ञात ज्ञापकता अनजानी वस्तु के जनाने की शक्ति होती है और उसी से उसका प्रामाण्य भी होता है। सुतराम् वाक्य का तात्पर्य उसके किसी पद से कहे हुये विधेय अंश में होता है, किन्तु जो कुछ भी प्रतीत होता है उसमें नहीं। हां यह बात और ध्यान में रखनी चाहिये कि—स्थूल दृष्टि से वाक्य में जो कारक पद होते हैं, वे सिद्ध पदार्थ के वाचक होते हैं, क्रियापद या आख्यात पद साध्य के वाचक होते हैं। क्योंकि कारक किसी भी क्रिया के करने वाले होते हैं, इस से क्रिया से पहिले कारकों का होना अत्यावश्यक है, उनके बिना क्रियाकी उत्पत्ति नहीं हो सकती, इसी से ये भूत या सिद्ध ही होते हैं। और क्रिया उनके पीछे होती हैं, इसी से वह साध्य हैं। परन्तु यह आख्यात की वाच्य क्रिया प्रधान अवश्य होती है, तथापि वाक्य में वही क्रिया होती हैं, यह नहीं, प्रत्युत उसी क्रिया को साधन करने वाली उन कारकों में और २ भी अवान्तर क्रियाएं रहती हैं। छोटी २ अनेक जल धाराओं से नदी बन जाती है, उसी प्रकार अवान्तर कारकों की क्रियाओं से प्रधान क्रिया बनती

है। जैसे—'देवदत्तः काष्ठेन वह्निना स्थाल्याम् ओदनं पचति' (देवदत्त काष्ठ से अग्नि से बटलोई में भात को पकाता है।) यहां प्रधान क्रिया पाक है। उसके साधन करने वाली क्रियाएं और भी देवदत्त आदि कारकों में हो रही हैं। अर्थात्— देवदत्त अपनी क्रिया अलग कर रहा है, काष्ठ अलग और वह्नि आदि सब अपनी २ विलक्षण २ क्रियाओं को अलग कर रहे हैं। इन सब प्रधान और अप्रधान क्रियाओं में किसी भी क्रिया की विधेयता होती है। तथा जहां विधेयता या अपूर्वता हो, वहीं उक्त न्याय का तात्पर्यार्थ है। इस से —जैसे 'अग्नि अदग्ध तृण आदि को ही जलाता है किन्तु जले हुए को भी नहीं।' ऐसे ही जितना ही अंश अप्राप्त या अपूर्व होता है, उतना ही शब्द से विहित होता है, किन्तु जो अंश प्राप्त हो वह नहीं।

जैसे —श्येनयाग में "रक्तोष्णीषा ऋत्विजः प्रचरन्ति" (लाल पगड़ी पहने हुए ऋत्विज् प्रचरण करें) यह एक वाक्य है। यहां रक्तोष्णीषत्व, ऋत्विज् और प्रचरण तीन पदार्थ हैं। इन में प्राप्त अप्राप्त का निर्णय करें, तो "अध्वर्यु वृणीते" (अध्वर्यु का वरण करे) इत्यादि वाक्यों से ऋत्विज् प्राप्त हैं, वे विधेय नहीं हो सकते। "श्येनेनाभिचरन् यजेत" (अभिचार (मारण) करने की इच्छा वाला श्येन यागसे यजन करे) इस वाक्य से प्रचरण-(यजन) भी प्राप्त है, इससे वह भी विधेय नहीं। परिशेष से रक्तोष्णीषत्व रहा, वही वाक्य का विधेय रहता है। अर्थात्—श्येन याग के अनुष्ठान में ऋत्विजों को लाल

पगड़ी बांध कर रहना चाहिये। यह विधेय है। यहां पर यदि "सोष्णीषा निवीत वसना ऋत्विजः प्रचरन्ति" (पगड़ी बांध कर कण्ठ में दुपट्टा (उत्तरीय) पहन कर ऋत्विज् यजन करें) इस विधि से उष्णीष को भी अन्य वचन से प्राप्त बताया जावे, तो उक्त विधि में 'रक्तोष्णीष' पद में रक्तत्व (लाली) मात्र को अप्राप्त तथा विधेय कहना चाहिये। तथा—

"दध्नाजुहोति" (दही से होम करे) यह दूसरा उदाहरण भी है। यहां पर भी दधिरूप साधन और होम दो पदार्थ हैं। इनमें दधि द्रव्य हवन का साधन होने से ही प्राप्त है। अर्थात्—हवन जब होगा, तो किसी हव्य द्रव्य से ही होगा, और हव्य द्रव्य घृत दधि आदि ही शास्त्र में विहित हैं, इससे हवन का साधन होने से वह स्वतः प्राप्त है। एवम् "अग्नि होत्रंजुहोति" इस विधि से हवन पदार्थ भी प्राप्त है। केवल अप्राप्त है दधिका करणत्व (साधनत्व)। अतः वही विधेय है। प्रयोजन यह कि—होम पदार्थ दूसरे वाक्य से सिद्ध है और दधि लोक में स्वतः सिद्ध है। असिद्ध वहां यही है—होम दधि से करना। पूर्व उदाहरण में 'रक्तोष्णीष' पद का अर्थ असिद्ध था, जो वाक्य का एक अच्छा अङ्ग है, और इस उदाहरणमें वाक्य का अङ्ग 'दध्ना' एक पद होता है और उसका भी अङ्ग 'टा' विभक्त है, जिसका अर्थ प्रधान है। इन दोनों उदाहरणोंसे यह शिक्षा प्राप्त करनी चाहिये कि—विधेयांश उतना ही बड़ा नहीं होता, जितना

कि-बड़ा वाक्यार्थ होता है, बलकि—वाक्यार्थ का कोई भाग अथवा उसके भाग का भाग भी हो सकता है। इसी प्रकार यह भी नहीं समझना चाहिये कि—वाक्यार्थमें एक ही पदार्थ या उसका कोई भाग ही विधेय होता है, बलकि—कहीं एक पदा कहीं दो पदार्थ और कहीं तीन पदार्थ या उससे भी अधिक संख्यामें विधेय हो सकते हैं। जैसे—

"रक्तं पटं वय" (लाल कपड़े को बिनों) यह लौकिक उदाहरण है। यहां रक्तत्व, पट और वयन (बिनना) ये तीन पदार्थ । यहां यदि वस्त्र बिना हुआ प्रस्तुत है, तो उसका रक्तत्व ही अप्राप्त और वही विधेय है। यदि बिनना पहिले से प्रस्तुत है, तो रक्तत्व गुण और पट दो पदार्थ य होते हैं। और ऐसे ही यदि तीनों अप्रस्तुत हैं, तो तीनों ही विधेय हो जाते हैं। इससे यह जानना चाहिये कि—वाक्य में जितना ही विधेय होता है; उतने ही में तात्पर्य होता है, तथा विधेय वस्तुशब्द का वाच्य अर्थ ही होता है। इससे वाक्य का तात्पर्य शब्द के उपादान किये हुये अर्थमें ही रहता है, किन्तु प्रतीत मात्र में नहीं—जितना ही-शब्द के श्रवण अनन्तर अर्थ प्रतीत होता है, उतने में ही तात्पर्य नहीं होता। यदि ऐसा ही कोई स्वीकार करे तो—

'पूर्वो धावति' (पूर्वदिग्वर्त्ती दौड़ता है) इस वाक्य में 'पूर्व पद से जिस प्रकार पूर्व दिशा का या उसमें स्थित

किसी प्राणीका का बोध होता है, उसी प्रकार उसी पद से अपर या पश्चिम का भी स्मरण हो जाता है। क्योंकि— यदि कुछ पश्चिम नहीं है तो पूर्व भी नहीं। ये दो पदार्थ परस्पर को अपेक्षित हैं और एक बुद्धिके विषय होते हैं। अतः वादीके मतानुसार 'पूर्व' शब्द का तात्पर्य कदाचित् 'अपर' पदार्थ में भी हो जायगा, तथा वह भी शाब्दबोध का विषय हो जायगा। इस कारण वादी की 'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः' यह वाची युक्ति अयुक्त है। सुतराम् व्यङ्ग्य अर्थ तक तात्पर्य या अभिधावृत्ति नहीं जा सकती। क्योंकि—न वह किसी शब्द से वाच्य होता है और न सब स्थानोंमें विधेय ही होता है।

वादी की और आपत्ति। वादी कहता है कि—आपने जो यह नियम किया कि–'उसी वाक्य में रहने वाले पद के उक्त अर्थ में ही तात्पर्य होता हैं' यह सर्वत्र नहीं पहुंचता है। जैसे—"विषंभुङ्क्ष्व,—माचास्य गृहे भुङ्थाः" (विषको खा, और इसके घर में भोजन मत कर।) यहां पर 'विषंभुङ्क्ष्व' इस वाकथ का 'माचास्य०' इस दूसरे वाक्य के अर्थ में तात्पर्य है। अर्थात्—तुम्हारे नियम के अनुसार प्रथम वाक्य का तात्पर्य प्रथम वाक्य के अर्थ में ही होना चाहिये था, और स्थिति उसके विपरीत है। इससे जब कि—अपने वाक्य के अर्थ से अतिरिक्त अर्थ में भी तात्पय होता है, तो वह व्यङ्ग्य अर्थ में भी होगा।

सिद्धान्ती कहता है, कि—ऐसा मत कहो। क्योंकि—जिसको तुम दो वाक्य समझते हो, वह एक ही वाक्य है। कारण उन दोनों वाक्यों को एक वाक्य करने वाला 'मा च' चकार पढ़ा हुआ है—उसके कारण दोनों वाक्यों का योग हो जाने से वह एक ही वाक्य है अन्यथा उसकी वहां निष्फलता ही हो जायगी।

यद्यपि "गुणानां च परार्थत्वादसम्बन्धः समत्वात्स्यात्" ऐसा एक न्याय है। जिसका प्रयोजन यह है कि—दो गौण पदार्थों का जिस प्रकार तुल्यताके कारण परस्पर सम्बन्ध नहीं होता हैं, वैसे ही दो प्रधान पदार्थों का भी उसी कारण से परस्पर सम्बन्ध नहीं होता। अर्थात्—दो वाक्यों का जहां परस्पर अन्वय होता है, दो प्रकार से होता है। एक यह कि एक वाक्य दूसरे वाक्य के प्रति कर्त्ता या कर्म आदि बनें। ऐसा होने से एक वाक्य गौण और एक वाक्य प्रधान हो जाता है। जैसे 'पश्य—मृगो धावति' (देख—मृग दौड़ता है।) यहां प्रथम वाक्य का दूसरा वाक्य कर्म कारक हो जाता है। एवम्—प्रथम प्रधान और दूसरा गौण हो जाता है। और दूसरा यह कि—एक वाक्य का अर्थ दूसरे वाक्य के अर्थ को उपपादन करता है—उसके होने की सम्भावना कराता है। जैसे—'कुरु वाणिज्यं, धनं लभ्येत' (वाणिज्य कर धन मिलेगा) यहां पूर्व वाक्य का अर्थ दूसरे वाक्य के अर्थ की सम्भावना कराता है। इस प्रकार वहां दोनों वाक्य अपने मुख्य अर्थों

को त्याग भी नहीं करते और परस्पर अन्वय भी कर लेते हैं। किन्तु ऊपर दिखाये हुए 'विषं भुङ्क्ष्व, माचास्य गृहे भुङ्थाः' इन दोनों वाक्यों में परस्पर न कर्त्तृ कर्मभाव है और न उपपाद्य उपपादक भाव ही है। अतः 'च' कार के बल से होने वाली एक वाक्यता कैसे होगी,——यह आपत्ति हो सकती है, तथापि विष भक्षण वाक्य एक सुहृद् (मित्र) का वाक्य हैं, इस कारण 'विष भक्षण कर' ऐसा अर्थ वहां बाधित है। कारण मित्र ऐसी प्रेरणा कर नहीं सकता। अतः वहां पर मुख्यार्थ को त्याग कर अन्य अर्थ में लक्षणा होती है। अर्थात्—विष भक्षण करने से जो अनिष्ट (बुरा) हो सकता है, उस से भी अधिक इसके घर में भोजन करना अनिष्टकारी है। जिस से कि—ऐसा है, इस से इस के घरमें भोजन मत कर। इस रीति से लक्ष्यार्थ के ग्रहण करने से पूर्व वाक्य का अर्थ दूसरे वाक्य के अर्थ का हेतु रूप हो कर उस में अन्वित हो जाता है। यह अन्वय, कार्य कारण भाव अथवा उपपाद्य-उपपादक भाव सम्बन्ध से होता है। इस रीति से प्रथम वाक्य का तात्पर्य अपने पदों से उपस्थापित या बोधित अर्थ में ही होता है। किन्तु अन्य अर्थ में नहीं। इसलिये तात्पर्य वाचोयुक्ति को लेकर वादी ने जो कुछ कहा है, अयुक्त है।

(११)

वादी की प्रथम युक्ति का खण्डन।

जो कि—वादी ने कहा है—"सोऽयम्—इषोरिव दीर्घ

दीर्घतरो व्यापारः" अर्थात्—'सो यह अभिधा नाम व्यापार बाण के व्यापार के समान लम्बा और लम्बे से भी लम्बा है। इससे शब्द के श्रवण के अनन्तर जितना ही अर्थ मिलता है, उतने में ही शब्द का अभिधा ही व्यापार है।' वह भी ठीक नहीं है। क्योंकि—ऐसा मानने से 'ब्राह्मण पुत्रस्ते जातः' अर्थात्—'ब्राह्मण पुत्र तेरे हुआ' 'कन्या ते गर्भिणी' 'कन्या तेरी गर्भिणी' इत्यादि वाक्यों के स्थलों में वाक्य के श्रवण के अनन्तर हर्ष और विषाद की भी प्रतीति होती है, उनमें भी उन वाक्यों की अभिधावृत्ति होगी। यदि कहें कि—उस २ शब्द के प्रतिपादन करने योग्य अर्थ में सर्वत्र उस २ शब्द की अभिधा होती है और हर्ष विषाद आदि अर्थ उक्त वाक्यों के प्रतिपाद्य नहीं हैं, अतः उन में उन वाक्यों की अभिधा नहीं है, तो इस प्रकार से भी लक्ष्य अर्थ में अभिधा चली जायगी। क्योंकि वह भी शब्द का प्रतिपाद्य अर्थ है। और तुम्हारे मत में जहां तक शब्द का प्रतिपाद्य अर्थ है, वहां तक शब्द की अभिधावृत्ति का विश्राम नहीं है। इस से भी लक्षणावृत्ति का उच्छेद हो जायगा। और—

जैमिनी (२) "श्रुति-लिङ्ग-वाक्य-प्रकरण-स्थान-समाख्यानां महार्षि के पारदौर्बल्यमर्थविप्रति कर्षात्" (जै० मी० अ० ३ पा० ३ "*श्रातीलिंग*" सू० १४) यह एक भगवान् जैमिनि महर्षि का

इत्यादि सूत्र सूत्र है। इसका प्रयोजन यह है कि—वेद में अग्नि-
का प्रयोजन। होत्र दर्शपौर्णमास आदि जितने कर्म विधान
किये हैं, वे सब मन्त्र के उच्चारण पूर्वक किये जाते हैं।
वहां पर किसी कर्म में भी किसी मन्त्र का जो विनियोग
होता है, वह श्रुति, लिङ्ग, वाक्य, प्रकरण, स्थान, और समाख्या,
इन छः (६) प्रमाणों में से किसी प्रमाण से निश्चित होता
है। यदि किसी मन्त्र के विनियोग में उक्त छः प्रमाणों में से
किन्हीं भी दो प्रमाणों का विरोध हो जाय, तो वहाँ इसी
सूत्रोक्त न्याय से एक प्रमाण की बलवत्ता का निश्चय होता
है, तथा तदनुसार ही कर्म काल में अनुष्ठान होता है।

"श्रुतिलिंग" का अर्थ। इस सूत्र का अर्थ यह है कि—इन श्रुति आदि
यथोक्त छः प्रमाणों में से एक स्थल में दो विरुद्ध
प्रमाणों की प्राप्ति हो, वहां जिस की अपेक्षा जो सूत्र में पर
है, वही दुर्बल रहता है। अर्थात् पर की अपेक्षा से पूर्व प्रमाण
बलवत् होता है, उसी के अनुसार अनुष्ठान करना चाहिये।
अर्थात्—श्रुति और लिङ्ग रूप दो प्रमाणों का विरोध होगा,
तो श्रुति की बलवत्ता रहेगी। कारण श्रुति निरपेक्ष रव
(शब्द) है, वह जिस अर्थ को कहना चाहता है, साक्षात्
ही कह देता है, किन्तु उस को अपने अर्थ बोधन करने में
कोई द्वार आश्रयण नहीं करना पड़ता। और लिङ्ग प्रमाण
जिस अर्थ को सूचित करता है वह उसके अनुष्ठान कराने

के लिये विधायक वाक्य की कल्पना करता है, तथा उसके द्वारा उसका अनुष्ठान बोधित करता है। इस प्रकार श्रुति की अपेक्षा इसको अनुष्ठान बोधन करने में एक क्षण अधिक लग जाता है। अर्थात्—उसकी प्रवर्त्तकता के ज्ञान से पहिले ही निरपेक्ष श्रुति वाक्य मन्त्र के विनियोग का बोध करा देता है। उसको अपनी प्रवृत्ति के काल में कोई विरोधी नहीं मिलता। यही इसकी बलवत्ता है। और मन्त्र के विनियोग हो जाने के अनन्तर लिङ्ग प्रमाण आकर भी व्यर्थ हो जाता है। यही इस की दुर्बलता है। इसी प्रकार लिङ्ग और वाक्य के विरोध में लिङ्ग की बलवत्ता, वाक्य और प्रकरण के विरोध में वाक्य की बलवत्ता, प्रकरण और स्थान के विरोध में प्रकरण की बलवत्ता और स्थान और समाख्या के विरोध में स्थान की बलवत्ता होती है। बलवत्ता में कारण,—सर्वत्र अविलम्ब से अर्थ का बोधन, और दुर्बलता में विलम्ब से अर्थ का बोधन करना ही है।

(१२)

श्रुति आदि पदों का अर्थ।

"व्रीहीनवहन्ति" श्रुति।

(१) श्रुति। निरपेक्ष, जो अपने प्रामाण्य में दूसरे प्रमाण की अपेक्षा न करे ऐसा स्वतः-प्रमाण शब्द 'श्रुति' कहलाता है। जैसे "व्रीहीनवहन्ति"। (धानों को ऊखल में डाल कर मूसल से कूटे)। यहां 'व्रीहीन्'

पद में जो द्वितीया विभक्ति है, उसी का अर्थ अपूर्व अथवा विधेय है। उपदर्शित श्रुति का निरपेक्ष प्रामाण्य भी इस द्वितीया विभक्ति के अर्थ मात्र में ही ग्राह्य हैं। द्वितीया विभक्ति का अर्थ व्याकरण में 'किसी क्रिया से उत्पन्न होने वाली विकृति रूप फल का आश्रय होना' है। अर्थात्—जिस शब्द में द्वितीया विभक्ति होती है, उस शब्द के अर्थ में किसी क्रिया की विकृति कही जाती है। तदनुसार यहां 'व्रीहि' शब्द में द्वितीया विभक्ति है, तो व्रीहि में किसी क्रिया से जनित (उत्पन्न) विकृति विवक्षित है। यह हुआ द्वितीया विभक्ति का अर्थ। अब क्रिया की अन्वेषणा हुई कि—वह क्रिया कौन है, जिस की विकृति या विकार इस व्रीहि में आना चाहिये। उसका उत्तर उसके समीप में उच्चारित 'अवहन्ति' क्रिया से मिलता है। बस प्रयोजन यह निकला कि—कूटने से जो विकार या फल हो, उसका आश्रय व्रीहि को करना चाहिये। अर्थात्—उस से जो चावल निकाले जाते हैं, 'वे कूट कर निकालने चाहियें', किन्तु नखों से छिलका उतार कर नहीं।

यहां पर अवघात (कूटना) विशेषण है। क्योंकि—वह विधेय तथा धर्म रूप हैं। और व्रीहि या धान विशेष्य पद है। क्योंकि वह विधेय अवघातरूप सँस्कार का उद्देश्य तथा धर्मी है। इस प्रकार 'अवघातसँस्कारवतो व्रीहीन् कुर्यात्' (धानों को अवघात नाम संस्कार युक्त करे) यह वाक्यार्थ बोध होता है। इस अंश में यह वाक्य अपने प्रामाण्य में प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों

में किसी प्रमाण की अपेक्षा नहीं रखता अतः निरपेक्ष शब्द रूप श्रुति प्रमाण हैं।

"बर्हिर्देवसदनम्" मन्त्र । (२) लिङ्ग। अर्थ विशेष के प्रकाशन सामर्थ्य को लिङ्ग कहते हैं। जैसे—"बर्हिर्देवसदनं दामि" (मैं देवताओं के सदन (स्थान) रूप बर्हिः (कुश) को छेदन करता हूं) यह मन्त्र है। क्योंकि—यह मन्त्र कुश के छेदन रूप अर्थ का प्रकाशक है, इस से इस का कुश के छेदन कर्म में ही विनियोग होता है। यहां पर 'बर्हि के छेदन रूप' अर्थ का जो प्रकाशन—सामर्थ्य है, यही लिङ्ग प्रमाण है। (३) वाक्य। परस्पर की आकांक्षा के वश से किसी एक अर्थ में विश्रान्त (ठहरने वाले) जो पद हैं, वह वाक्य कहलाता है। जैसे—

"देवस्यत्वा" मन्त्र । "देवस्यत्वा सवितुः प्रसवेऽश्विनोर्बाहुभ्यांपूष्णो हस्ताभ्यामग्नये जुष्टं निर्वपामि" (तै० सं० १।१।४) (मैं सविता देव की आज्ञा में रहता हुआ अश्विनों के बाहुओं से और पूषा देव के हस्तों से हे हविः! अग्निदेवता के लिये उस के प्रिय रूप तुझ को निर्वाप करता हूं---पृथक् करता हूं) यहां पर लिङ्ग रूप प्रमाण से 'अग्नये जुष्टं निर्वपामि' इतने भाग का विनियोग होता है, और उसी प्रकार 'देवस्यत्वा०' इत्यादि मन्त्र के शेष भाग का विनियोग एक वाक्यता के बल से उसी निर्वाप कर्म में होता है। क्योंकि—वे पद भी आकांक्षा वश से उसी अर्थ में घटते हैं। अर्थात्—जब कोई

हविः को एक राशि से अलग करेगा, तो हाथों से ही और किसी की आज्ञा से ही करेगा। यही एक पद की दूसरे पद में आकांक्षा कहलाती है, और इसी से जो पद एक अर्थ में घट जाते हैं, वह एक वाक्य हो जाता है। और उस से इसी प्रकार मन्त्र का विनियोग हो जाता है। (४) प्रकरण। पदों के समूह को वाक्य कहते हैं, और वाक्यों के समूह को प्रकरण कहते हैं। किन्तु जिस प्रकार से एक पद के अर्थ से दूसरे पद का अर्थ जहां कोई सम्बन्ध रखता है, वहीं पर पदों का समूह वाक्य कहलाता हैं, उसी प्रकार से प्रकरण में भी अगले पिछले वाक्यों का परस्पर सम्बन्ध रहने से ही प्रकरण होता है। यह सम्बन्ध चाहे किसी कार्यान्तर या इति—कर्तव्यता (कर्म के प्रकार विशेष) की आकांक्षा से हो अथवा और प्रकार की आकांक्षा से हो। सर्वथा उचित सम्बन्ध के बिना दो वाक्यों का प्रकरण नहीं होता। जैसे—

"सामिधो "समिधो यजति" (तै० सं० २।६।१) (समिध् याग *यजति"* करे) इत्यादि में। अर्थात्—यहां दर्श-पौर्णमास याग *श्रुति।* का अधिकार है। पहिले "दर्श पौर्णमासाभ्यां स्वर्ग-कामो यजेत" (स्वर्ग की कामना वाला पुरुष दर्श पौर्ण मास याग करें) इस वाक्य से दर्श पौण मास याग की विधि की गई। किन्तु उस में 'किस प्रकार से करें'—आकांक्षा होती हैं। उसी आकांक्षा के अधीन 'समिधो यजति' यह वाक्य पूर्व

वाक्य से सम्बन्ध करता है। इस से इस वाक्य का पूर्व वाक्य के साथ एक प्रकरण है। इसी प्रकरण रूप प्रमाण से समिध्याग दर्शपौर्णमास का अङ्ग होता है।

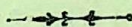
(५) स्थान। स्थान नाम क्रम का है। जो कि—वेद में अनेक वस्तुओं (पदार्थों) का विशेष रूप से पास २ आम्नान या पठन रूप हो सकता है। जैसे—

"दाब्धि रसि" "दब्धि रसि" (तै० सं० २।६।१) इत्यादि स्थल मन्त्र। में। अर्थात्—यहां पर— (१) आग्नेय (२) अग्नीषोमीय और (३) उपांशुयाग, ये तीनों ब्राह्मणों में क्रम से पढ़े गये हैं। और वैसे ही मन्त्र भाग में भी तीन ही अनुमन्त्रण पढ़े गये हैं। वहां पर आग्नेय और अग्नीषोमीय मन्त्रों का विनियोग उनके लिङ्ग (नाम सम्बन्ध) से सिद्ध हो जाता है। और अवशिष्ट जो तीसरा "दब्धि रसि" यह मन्त्र है, उस को विनियुक्त करने वाला कोई लिङ्ग आदि अन्य प्रमाण नहीं है। किन्तु जिस स्थान में ब्राह्मण में उपांशुयाग का विधान है, उसी स्थान में मन्त्र भाग में इस मन्त्र का पाठ है। इस कारण क्रम रूप प्रमाण से इस मन्त्र का उपांशुयाग में अनुमन्त्रण में विनियोग है।

(६) समाख्या। समाख्या योग बल को कहते हैं। अर्थात् व्याकरणानुसार तद्धित प्रत्यय आदि के अर्थ के सामर्थ्य को समाख्या कहते हैं। जैसे—'हौत्रम्' 'औद्गात्रम्' इत्यादि। यहां पर 'होतुरिदं हौत्रम्' (होता का यह है), इस अर्थ में

'हौत्र' शब्द है। इस से 'हौत्र' आदि विशेषणों से कहे गये जो कर्म हैं, वे होता आदि ऋत्विजों से अनुष्ठेय होते हैं। प्रयोजन यह है कि—हौत्र आदि विशेषणों से कहे गये कर्मों का होता आदि ऋत्विजों से जो सम्बन्ध है, वह समाख्या प्रमाण से व्यवस्थित है।

(१२)

श्रुति आदि प्रमाणों के विरोध स्थल।

(१) श्रुति और लिङ्ग के विरोध में लिङ्ग का दुर्बलत्व।

"कदाचन स्तरीरसि नेन्द्र सश्चसि दाशुषे" (तै० सं० १।४।२२)

यहां इस ऋचा के विनियोग को श्रुति और लिङ्ग भिन्न २ प्रकार से जनाते हैं। अर्थात्—"ऐन्द्रया गार्हपत्यमुपतिष्ठते" (इन्द्र देवता की ऋचा से गार्हपत्य अग्नि का उपस्थान करे) यह श्रुति कहती है, कि—उक्त ऋचा से गार्हपत्य अग्नि का उपस्थान करना, और मन्त्र में 'इन्द्र' पद के योग से जो इन्द्र देवता का प्रकाशन सामर्थ्य रूप लिङ्ग प्रमाण है उस से इन्द्र के उपस्थान में विनियोग प्राप्त होता है। यह इनका विरोध है। निर्णय यहां पर श्रुति के पक्ष में होता है। क्योंकि—श्रुति अपने वाच्यार्थ से ही इन्द्र देवता की ऋचा से गार्हपत्य के उपास्थान को कहती है। और

मन्त्र अपने वाच्यार्थ से इन्द्र की स्तुति मात्र का बोध कराता है कि—'इन्द्र ऐसा है।' इस के अनन्तर उसको ऐसा वचन और कल्पित करना चाहिये, जिस से यह प्रतीत हो कि—'इस मन्त्र से इन्द्र का उपस्थान करना चाहिये। एवम् जब तक वह 'अनेन मन्त्रेण इन्द्र उपस्थातव्यः' ऐसा वचन अपने अर्थ के अनुरोध से कल्पित करता है, तब तक श्रुति अपने प्रथम अर्थ से ही मंत्र का गार्हपत्य के उपस्थान में विनियोग कर देती है। और मंत्र को अपने लिङ्ग के अनुसार विनियोग करने में एक क्षण का विलम्ब हो जाता है। अर्थात् जिस मंत्र का उसे विनियोग करना है, उस का विनियोग पहिले ही हो चुका। यही श्रुति की अपेक्षा लिङ्ग की दुर्बलता है।

उक्त विचार के अनुसार श्रुति की बलवत्ता से जब मंत्र का विनियोग गार्हपत्य अग्नि के उपस्थान में हो जाता है, उस अवस्था में मंत्रस्थ 'इन्द्र' पद प्रकृत के अनुसार परमैश्वर्य का वाचक होकर गार्हपत्य अग्नि का विशेषण हो जाता है। ऐसा होने से मंत्र की अघटितार्थता का निवारण और घटित अर्थ की बोधकता आजाती है। (२) लिङ्ग और वाक्य के विरोध में लिङ्ग की बलवत्ता। जैसे—पुरोडाश के स्थान करण (सदन) और स्थापन (सादन) रूप कर्म के प्रकरण में—

"स्योनं ते सदनं करोमि घृतस्य धारया सुशेवं कल्पयामि तस्मिन्सीदामृते प्रतितिष्ठ व्रीहीणां मेधः सुमनस्य मानः" यह मंत्र पढ़ा है।

यहां 'कल्पयामि' यहां तक जो मंत्र का पूर्व भाग है, उसका स्थानकरण में और शेष भाग का स्थापन में विनियोग होना चाहिये। ऐसा लिङ्ग प्रमाण या पदार्थों के सामर्थ्य से प्रतीत होता है। और यह मंत्र एक वाक्य है। क्योंकि—'यत्' (जो) और 'तत्' (वह) इन दोनों पदों का नित्य सम्बन्ध है, इस नियम के अनुसार मन्त्र में 'तस्मिन्'—'तत्' पद के लिये 'यत्' पद का आक्षेप करके 'यत् सदनं कल्पयामि तस्मिन्सीद' (जो मैं सदन (स्थान) करता हूं, उस पर तू बैठ) इस प्रकार सम्पूर्ण मन्त्र एक अर्थ का बोधक हो जाता है। और पृथक् करने से एक वाक्य दूसरे में साकाङ्क्ष रहता है। इस से सम्पूर्ण ही मन्त्र का दोनों कर्मों में विनियोग होना चाहिये। यह वाक्य रूप प्रमाण से प्राप्त होता है। जैसे कि—"देवस्यत्वा" इस पूर्वोक्त मन्त्र का सम्पूर्ण का ही विनियोग होता है। अर्थात्—दो पद-समूहों की किसी सम्बन्ध से परस्पर में एक वाक्य होने की जो योग्यता होती है, वह वाक्यरूप प्रमाण कहलाता है। जैसे उदाहृत मन्त्र में पूर्व भाग और अपर भाग दोनों की 'यत्' और 'तत्' पद के सम्बन्ध के द्वारा एक वाक्यता में योग्यता है। इस लिये एक वाक्यत्व के निर्वाह के अर्थ कल्पित किया हुआ सामर्थ्य त्याज्य नहीं। किन्तु विनियोग करने वाली श्रुति को कल्पित करता हुआ लिङ्ग प्रमाण भी समस्त मन्त्र को विनियोग करने वाली श्रुति की ही कल्पना करता है। और पद—जिन के अर्थ सामर्थ्य को लिङ्ग

प्रमाण कहते हैं, तथा जिस के बल से मन्त्र के भागों का अलग २ विनियोग प्राप्त होता है, वे (पद) वाक्य में ही रहते हैं, इस से भी वाक्य की ही बलवत्ता है, और उसी के बल से समस्त मन्त्र का ही दोनों कर्मों में विनियोग होना चाहिये। यह पूर्व पक्ष है। किन्तु—

सिद्धान्त यह है कि—'यदि एक वाक्यता को ही पहिले जान कर सामर्थ्य का निश्चय पीछे किया जाता हो, तो उपजीव्य या आश्रय होने से वाक्य बलवत् होता। परन्तु ऐसा वहां नहीं है। बलकि—इसके विरुद्ध पहले प्रत्येक पद के सामर्थ्य का निश्चय किया जाता है और फिर जिन पदों का उन के अर्थों में सामर्थ्य निश्चय किया हुवा है, वही पद जब पास २ पढ़े हुए होते हैं, तो उन के सामर्थ्य के बल से उन सब का एक प्रयोजन जान कर उनकी एक वाक्यता कल्पित की जाती है।' सुतराम् पद सामर्थ्य ही वाक्य सामर्थ्य की अपेक्षा से पहिले बुद्धिस्थ होता है।

अपरञ्च जैसा कि—वादी सामान्य बुद्धि से एक वाक्य का रूप समझे बैठा है, वैसा हमारा अभिमत एक वाक्य का स्वरूप नहीं है। किन्तु 'जितने पद प्रधान एक अर्थ को प्रतिपादन करने में समर्थ हों, तथा अलग २ करने से उनकी आकाङ्क्षा प्रतीत हो, उतने पदों से एक वाक्य होता है।' एवम् जो या जितना अर्थ अनुष्ठान करने योग्य हो, या अनुष्ठान किया जा सकता हो, उतना अर्थ मन्त्र में प्रकाशमान होता हुआ प्रधान समझा जाता है। इस रीति के अनुसार उदाहृत मन्त्र में सदन

और सादन दो अर्थ अनुष्ठेय होनेसे प्रधान हैं। तथा सदन या स्थानकरण रूप अर्थ के प्रकाश करने में मंत्र का पूर्व भाग समर्थ है, इस से वह एक वाक्य है। और सादन (स्थापन) रूप अर्थ के प्रकाशन में उक्त मंत्र का दूसरा भाग समर्थ है, इस से वह एक वाक्य पृथक् है, इस प्रकार से कल्पित किये हुये दो वाक्यों से दो ही सामर्थ्य होते हैं, और उनसे दो ही श्रुतियें कल्पित की जाती हैं—'पूर्व भागेन सदनं कर्त्तव्यम्' (मंत्र के पूव भाग से सदन करना चाहिये) और 'उत्तर-भागेन सादनं कर्त्तव्यम्' (उत्तर भाग से सादन करना चाहिये) इस रीति से उक्त दोनों श्रुतियों से दोनों मंत्र भागों का विनियोग झटिति ही हो जाता है। तथा उन से ही प्रकरण के पाठ की संगति हो जाती है। एवम् ऐसा हो जाने के पश्चात् समस्त मंत्र की एकवाक्यता की बुद्धि उत्पन्न होकर भी निष्फल ही रह जाती है। क्योंकि—उसका लिङ्ग (पद सामर्थ्य) रूप प्रमाण से वाध हो जाता है। तथा कल्पित किया हुआ भी एक वाक्यता का सामर्थ्य अन्य श्रुति की कल्पना नहीं कर सकता। अतः अर्थ के विलम्ब से वाक्य दुर्वल है।

इस कारण 'जहां अवान्तर वाक्य (भीतरी वाक्य) का विरोधी कोई लिङ्ग न हो, वहां प्रधान या अनुष्ठान योग्य अर्थ के बोधक एक पद से, या दो पदों से अथवा तीन पदों से भी एक वाक्य हो जाता है। तथा वह वाक्य ऐसे सामर्थ्य को कल्पित करता है—जो विनियोग करने वाली श्रुति की कल्पना

के अनुकूल हो। जैसे यहीं "स्योनं ते" इत्यादि भागों की पृथक् २ एक वाक्यता है।'

(३) वाक्य और प्रकरण के विरोध में वाक्य की बलवत्ता। जैसे दर्श पौर्णमास के प्रकरण में—

"इदं द्यावा पृथिवी भद्रमभूत्।" (तै० ब्रा० ३।५।२) इत्यादि सूक्त वाक निगद नामक मंत्र पठित है। और इसी मंत्र के मध्य में—"इन्द्राग्नी इदं हविरजुषेतामविवृधेतां महोज्यायोक्राताम् अग्नीषोमा विदं हविरजुषेतामवीवृधेतां महोज्यायोक्राताम्"—ये दो अवान्तर वाक्य हैं। ऐसी अवस्था में पौर्णमासी के अनन्तर प्रतिपदा के दिन जो पौर्णमास याग होता है, उस में इन्द्राग्नी (इन्द्र और अग्नि) देवता नहीं हैं—उनका वहां यजन नहीं होता है, इस कारण ऊपर दिखाये हुये मंत्र में से लिङ्ग प्रमाण या पदार्थ के सामर्थ्य से—कर्म में उनका सन्बन्ध न होने से उन देवताओं का वाचक पद 'इन्द्राग्नी' छोड़ दिया जाता है——अलग कर दिया जाता है। तथा अमावास्याके दूसरे दिन प्रतिपदा को दर्श याग होता है, उसमें उन इन्द्राग्नी देवताओं का यजन होता है, इस से वहां वह पद घटितार्थ होने से उक्त मंत्र में पढ़ा जाता है। अब यहां संशय यह है, कि—जब पौर्णमास याग में उक्त मंत्र में 'इन्द्राग्नी' यह पद नहीं पढ़ा जाता है, तब उसके सम्बन्धी—जिनसे उसकी एक वाक्यता है 'इदं हविरजुषेतामवीवृधेतां महोज्यायोक्राताम्' ये पद भी पढ़ने चाहियें या दूर कर देने चाहियें।

इसमें पूर्व पक्षी कहता है, कि--प्रकरण के बल से पौर्णमास याग में इन्द्राग्नी देवताओंका सम्बन्ध न होने से उनके वाचक "इन्द्राग्नी" पद को छोड़ कर शेष सब पदों का पाठ होना ही प्रतीत होता है। अर्थात्—किस कर्म में कौन अङ्ग होना चाहिये, या यह इस कर्म का अङ्ग है,—ऐसा निश्चय प्रकरण के द्वारा ही होता है, इस से प्रकरण ही बलवान् है। इस कारण मंत्र का शेष भाग पढ़ना ही चाहिये। यह पूर्व पक्ष का सिद्धान्त है।

सिद्धान्ती कहता है, कि—'जिसके साथ जिनकी एक वाक्यता है—जो पद जिस के विना अन्य पदों से सम्बन्ध या अन्वय नहीं कर सकते, किन्तु उसी के साथ उनकी अन्वय योग्यता है, उस पद के दूर करने के साथ ही उनका दूर होना उचित हो जाता है। इस से मन्त्र में जब 'इन्द्राग्नी' पद न रहेगा, तो उसके बिना अन्य पद जो अनर्थक—सम्बन्ध शून्य रह जाते हैं, वे सब पद भी प्रयोग में नहीं लाये जायंगे। इसके अतिरिक्त यह भी है, कि—प्रकरण रूप प्रमाण जिसका विनियोग करता है, उसके स्वरूप के सामर्थ्य के अनुसार कर सकता है। किन्तु उसके स्वभाव के विरुद्ध उसका विनियोग नहीं कर सकता, जिस से कि—ऐसा हो। अर्थात् जिस देवता वाचक पद के बिना जो उसके सम्बन्धी पद अन्वय रहित हो जाते हैं, उनका प्रयोग में विनियोग करना उनके स्वभाव के विरुद्ध है। इस से जब कभी प्रकरण रूपप्रमाण किसी मंत्र का या किसी अन्य

वस्तु का विनियोग करेगा, तो उसके सामर्थ्य के अनुसार ही करेगा। यदि ऐसा नहीं है, तो "पूष्णोऽहं देवयज्यया प्रजया पशुभिश्च जनिषीय" यह पूषा देवता का अनुमन्त्रण मन्त्र है। इस मन्त्र के पूषा देवता का दर्श पौर्णमास याग में कोई सम्बन्ध नहीं है तो भी उसका विनियोग प्रकरण द्वारा हो जायगा। इसी प्रकार—"तिस्र एवोपसदः साह्नस्य द्वादशोपसदः।" (तै० सं० ६।२।२) यह श्रुति है। इस में, एक दिन में होने वाला सोम याग-स्वरूप जो साह्न यज्ञ है, उस में तीन उपसद् और द्वादश (१२) उपसद् कर्मों का विधान है। इन में जो बारह उपसद् विधान किये गये हैं, उन का अनुष्ठान एक दिन में किसी प्रकार नहीं हो सकता। इस से इतना विधान साह्न नामक ज्योतिष्टोम से हटा कर अनेक २ दिनों में होने वाले जो याग (क्रतु) कर्म हैं, उन में जोड़ा जाता है---अनुष्ठान किया जाता है। यदि विनियोग की जाने वाली वस्तु के सामर्थ्य के बिना देखे ही प्रकरण उस का विनियोग करता है, तो एक दिन के साल्ह कर्म में भी बारह उपसदों का विधान उसे कर देना चाहिये। किन्तु वस्तु के स्वरूप--स्वभाव या सामर्थ्य की आलोचना कर के उस का विनियोग किया जायगा, तो झट से प्रवृत्ति करने वाले जो श्रुति, लिङ्ग अथवा प्रकरण रूप प्रमाण हैं; उन के द्वारा जितना अंश दूर कर दिया जायगा, जैसे—"इन्द्राग्नी०" इत्यादि मन्त्र के 'इदं हविः' इत्यादि पद, अथवा जितना अंश दूसरे स्थान में विनियुक्त कर दिया जायगा,

जैसे—साह्न कर्म से द्वादश (१२) उपसद हटा कर बहुदिनों में होने वाले कर्मों में विनियुक्त हो जाती हैं, उन से अवशिष्ट भाग से ही प्रकरण की आकांक्षा पूर्ण हो जायगी। जैसे—पौर्ण मास याग में "अग्नीषो मा विदं०" इत्यादि पूर्वोक्त मंत्र के शेष भाग से और साह्न कर्म में शेष तीन उपसदों से ही प्रकरण की आकांक्षा पूर्ण हो जाती है।

इस का प्रयोजन यह है, कि 'जहां विरोधी श्रुति आदि प्रमाण कोई नहीं होता, वहां पर प्रकरण ही विनियोजक—विनियोग करने वाला होता है'। जैसे—"समिधो यजति" (समिधों का यजन करे) इस श्रुति से बोधित (जनाया गया) समिध् आदि का विनियोग प्रकरण से दर्श पौर्णमास कर्म में होता है।

किंतु "इन्द्राग्नी इदं०" इत्यादि पूर्वोक्त मंत्र में जब लिङ्ग प्रमाण से 'इन्द्राग्नी' यह एक पद दूर कर दिया जाता है और वाक्य रूप प्रमाण से उसका सम्बन्धी शेष भाग भी दूर कर दिया जाता है, उस अवस्था में पीछे प्रवृत होने वाले प्रकरण का क्या अवकाश है? अर्थात्---वाक्य में पदों का सम्बन्ध प्रत्यक्ष से ही सिद्ध होता है, उस के लिये कोई यत्न नहीं करना पड़ता और प्रकरण में आकांक्षा के बल से उस की कल्पना करनी पड़ती है। इस रीति से वाक्य से पहिले ही अभिधान सामर्थ्य---अर्थ के बोधन करने की शक्ति कल्पित की जाती है। (१) उस से श्रुति कल्पित होती है, (२) और उस श्रुति से

विनियोग हो जाता है। (३) इस प्रकार विनियोग का तीसरा क्षण---समय होता है। और प्रकरण से प्रथम वाक्यों का परस्पर सम्बन्ध कल्पित किया जाता हैं, (१) फिर उसका अर्थ सामर्थ्य कल्पित होता है, (२) फिर उस से श्रुति की कल्पना हैं, (३) और फिर उस श्रुति से विनियोग होता है। (४) इस प्रकार विनियोग का चौथा क्षण---समय होता है। इस रीति से वाक्य प्रमाण से प्रथम शेष भाग का त्याग हो जाने पर प्रकरण के द्वारा पीछे से कल्पित हुई श्रुति भी कुछ नहीं कर सकती। क्योंकि---उस को वाक्य प्रमाण का विरोध होता है।

(४) प्रकरण और स्थान में प्रकरण की बलवत्ता। वेद में एक राजसूय नामक महा यज्ञ का विधान है। जिस में अनेक २ इष्टि, पशु, और सोम नाम के प्रधान २ यज्ञ होते हैं। पवित्र नामक सोम यज्ञ से आरम्भ कर के धृति नामक सोम यज्ञ तक राजसूय यज्ञ है। इस यज्ञ के करने का क्षत्रिय को ही अधिकार है। अन्य वर्ण का पुरुष इस में यजमान नहीं हो सकता। इसी राजसूय कर्म के प्रकरण में एक अभि-षेचनीय नाम कर के प्रधान सोम याग है। उस के अनन्तर शुनः शेप के आख्यान का श्रवण ऋग्वेद के ऐतरेय ब्राह्मण में विधान किया हैं। वहां यह संदेह है कि 'क्या यह शौनःशेपा-ख्यान समस्त राजसूय का अङ्ग हैं, या केवल अभिषेचनीय कर्म का अङ्ग है'। अर्थात्—राजसूय में होने वाले सब प्रधान

कर्मों में प्रत्येक कर्म के अन्त में उक्त आख्यान का श्रवण करना चाहिये अथवा केवल अभिषेचनीय कर्म के ही अन्त में। इस सन्देह में प्रकरण नाम प्रमाण से सम्पूर्ण प्रधान कर्मों में उक्त आख्यान की अङ्गता प्राप्त होती हैं, और स्थान नाम प्रमाण से अभिषेचनीय कर्म में ही उसकी अङ्गता प्राप्त होती है। यह इन दोनों प्रमाणेां का विरोध है।

यहां पर यह बात और ध्यान में रखनी चाहिये कि—जहां पर एक पदार्थ दूसरे पदार्थ से सम्बन्ध करता है, उसके निश्चय में आकाङ्क्षा और संनिधान (सामीप्य) ये दो कारण और भी रहते हैं और ये दोनों ही समान बल रखते हैं। जैसे—'अयम्-एति पुत्रो राज्ञः' (यह आता है पुत्र राजा का) यहां—यह। क्या ? आता है। कौन? पुत्र। किस का ? राजा का। इस प्रकार चारों ही पद अपनी २ आकाङ्क्षा के ही बल से एक अर्थ में संयुक्त हो जाते हैं। ऐसे ही—'गामानय प्रासादं पश्य' (गो को ला, महल को देख) यहां 'गाम्' (गो को) पद के साथ 'पश्य' (देख) पद का अन्वय न हो, इसलिये संनिधान को भी कारण मानना आवश्यक है। अर्थात्—सामीप्य से भी पदार्थ का सम्बन्ध पदार्थ से जाना जाता है! इससे गो का सम्बन्ध समीपवर्त्ती लाने से ही होता हैं, किन्तु दूरस्थ देखने से नहीं। यदि सामीप्य को अन्वय में प्रमाण न माना जाय, तो दर्शन से गो के संबन्ध का वारण किस उपाय से होगा। सुतराम् आकाङ्क्षा और सामीप्य दोनों ही अन्वय के ज्ञान में

तुल्य बल हैं। पूर्व पक्षी का अभिप्राय है कि—विशेष युक्ति के अभाव से और आकाङ्क्षा तथा सामीप्य का समान बल होने से उक्त शुनःशेप के आख्यान का सम्बन्ध सम्पूर्ण राजसूय तथा अभिषेचनीय कर्म से विकल्प से होना चाहिये। अर्थात् यजमान चाहे प्रत्येक कर्म के अन्त में उसका श्रवण करे, अथवा अभिषेचनीय कर्म में ही करे।

सिद्धान्ती कहता है कि—यद्यपि आकाङ्क्षा और सन्निधि (सामीप्य) दोनों ही तुल्य बल हैं, तथापि आकाङ्क्षा दो प्रकार की होती है—एक उत्थिता आकाङ्क्षा और दूसरी उत्थाप्या आकाङ्क्षा। उत्थिता पहिले से प्रवृत्त हुई होती है, और उत्थाप्या नई आकाङ्क्षा होती है, जो पीछे से उठाई जाती है। इस रीति के अनुसार राजसूय महायज्ञ में उस की इतिकर्तव्यता की आकाङ्क्षा—'कैसे हो' इस प्रकार की आरम्भ से ही धृतियाग पर्यन्त प्रवाह रूप से अनुवर्तमान चली आती है। तथा संनिधान भी प्रकरण के सम्बन्ध से बुद्धि में है ही। किन्तु अभिषेचनीय कर्म, जो राजसूय महायज्ञ के एक देश में प्रधान कर्म है; उस में आख्यान का संनिधान होने पर भी आकङ्क्षा नई उठानी पड़ेगी। क्योंकि व्यापक आकाङ्क्षा जो आरम्भ से चली आती हैं, वह जैसे और प्रधान कर्मों में आख्यान का सम्बन्ध कर रही है, उसी प्रकार अभिषेचनीय कर्म से भी उसका सम्बन्ध कर ही रही है। अब यह आकाङ्क्षा कि—'यह आख्यान इसी अभिषेचनीय कर्म का सम्बन्धी है—'अभि-

षेचनीय कर्म कैसे हो' इस नई आकाङ्क्षा से आख्यान अभिषेचनीय कर्म का ही सम्बन्धी है' यह उत्थाप्या है। इस प्रकार से उत्थिता आकाङ्क्षा के द्वारा जब प्रकरण सम्पूर्ण राजसूय के साथ आख्यान की एक वाक्यता करता है, उस समय स्थान रूप प्रमाण संनिधान के द्वारा आकाङ्क्षा का उत्थापन करता है—यह आख्यान इस अभिषेचनीय के समीप है, इस से इसकी इस में आकाङ्क्षा है, इस रीति से आकाङ्क्षा की कल्पना करता है। फल यह निकला कि—प्रकरण के पक्ष में एक वाक्यता के पश्चात् (१) सामार्थ्य की कल्पना—सम्पूर्ण राजसूय का सम्बन्धी आख्यान है, ऐसी कल्पना (२) श्रुति का अनुमान—'सर्वस्मिन् राजसूये आख्यानं कर्त्तव्यम्'(सब राजसूय में आख्यान करना चाहिये) इसके अनन्तर (३) आख्यान का विनियोग हो जाता है। यह विनियोग का तीसरा क्षण होता है। एवम् स्थान के पक्ष में—आकाङ्क्षा के अनन्तर (१) अभिषेचनीय के साथ आख्यान की एक वाक्यता (२) सामर्थ्य की कल्पना—अभिषेचनीय का सम्बन्धी आख्यान है, ऐसी कल्पना, (३) श्रुति का अनुमान—'अभिषेचनीय एव वा आख्यानं कर्त्तव्यम्' (अथवा अभिषेचनीय में ही आख्यान करना चाहिये) इस के अनन्तर (४) अभिषेचनीय में आख्यान का विनियोग। यह यहां विनियोग का चौथा क्षण होता है। इस प्रकार से आख्यान के विनियोग करने में प्रकरण की अपेक्षा स्थान रूप प्रमाण एक क्षण पीछे रह जाने से दुर्बल हो जाता है। अतः प्रकरण से

सर्वत्र ही राजसूय में प्रधान २ कर्मों में शौनःशेप आख्यान का विनियोग होता है, किंतु विकल्प नहीं।

(५) स्थान और समाख्या के विरोध में स्थानकी बलवत्ता। दर्श पौर्णमास के प्रकरण में 'पौरोडाशिक' समाख्या (याजक सम्प्रदायकृत आख्या) वाले काण्ड में सांनाय्य (दधि और दुग्ध) के क्रम में "शुन्धध्वं दैव्याय कर्मणे" (तै० सं० १।१।३) यह मन्त्र है। वह प्रकरण रूप प्रमाण से दर्शयाग के अर्थ है। तथा वह उसकी दर्शार्थता तब हो सकती है, जब कि उस का दर्शयाग में घटित होने वाले किसी पात्र के शुन्धन (शोधन) में विनियोग हो। एवम् शुन्धन करने योग्य वहां दो पात्र उपस्थित हैं—एक सांनाय्य-पात्र और एक पुरोडाश-पात्र। उन दोनों में से समाख्या (याजकों की आख्या) से पुरोडाश के पात्र के शुन्धन में मन्त्र का विनियोग प्रतीत होता है। किन्तु स्थान (क्रम) से सांनाय्य पात्रों के शुन्धन में विनियोग पाता है। यह इन दोनों प्रमाणों का विरोध है।

यहां पूर्व पक्ष यह है कि—'पौरोडाश' शब्द (समाख्या) से पुरोडाश के सम्बन्धी पात्र ही कहे जाते हैं। क्योंकि—व्याकरण में पुरोडाश (पुरोडाश पात्रों) के अधिकार को लेकर प्रवृत्त (कृत) काण्डस को पौरोडाशिक कहते हैं। इस कारण समाख्या श्रुति या श्रवण से ही साक्षात् विनियोग कर देती है। और क्रम प्रमाण प्रकरण आदि की कल्पना कर के उन के द्वारा विनियोग करता है। इस कारण समाख्या ही बलवती है।

यहां सिद्धान्त यह है, कि—'पौरोडाशिक' पद पुरडाश और और मन्त्र विशेष के सम्बन्ध को नहीं कहता है, किंतु पुरोडाश विशिष्ट काण्ड को कहता है। जिस से केवल पुरोडाश और काण्ड (प्रकरण समूह रूप महाप्रकरण) का सम्बन्ध प्रतीत होता है। उस में जो अवान्तर मंत्र आदि वस्तु हैं, उन के सम्बन्ध के जनाने तक उस का प्रयोजन नहीं है। अर्थात्—'पुरोडाश' शब्द से 'इदम्' पद के अर्थ में 'अण्' (तद्धित) प्रत्यय होने से 'पौरोडाश' शब्द बनता हैं, उसी से फिर अधिकार को सूचन करने वाला 'ष्ठन्' (तद्धित) प्रत्यय होता है जिससे कि—'पौरोडाशिक' प्रकृत समाख्या का शब्द बनता हैं। इतने से पुरोडाश और काण्ड का सामान्य सम्बन्ध प्रतीत होता है, जिस से कि—उन दोनों का अङ्गाङ्गिभाव, जिस में एक एक का अङ्ग या अङ्गी प्रतीत हो, नहीं कहा जा सकता।

प्रयोजन यह कि—समाख्या भी विनियोग करे, तो क्रम या संनिधान आदि की कल्पना करके ही कर सकती है। किन्तु श्रवण मात्र से नहीं अर्थात्—जब कोई वस्तु किसी वस्तु से सम्बन्ध करती है, तो कोई न कोई उसका उसके साथ क्रम या संनिधान होता है। इस से पुरोडाश का कोई सम्बन्ध काण्ड से है, तो उसका कोई क्रम भी होना चाहिये। इसी रीति से समाख्या प्रथम क्रम का अनुमान कराती है। एवम् क्रम से प्रकरण, उस से वाक्य, उस से लिङ्ग और उस से श्रुति का अनुमान और उस श्रुति से विनियोग का विधान होता है। इस प्रकार

समाख्या में विनियोग का छटा क्षण होता है। किन्तु स्थान में क्रम प्रत्यक्ष ही है, इस से उसकी कल्पना नहीं करनी पड़ती। इस प्रकार से पहिले ही क्रम से प्रकरण का अनुमान, उस से वाक्य, उस से लिङ्ग, उस से श्रुति कल्पित होती है, और उस से विनियोग होता है। इस रीति से विनियोग का पाँचवां क्षण होता हैं। इस कारण अर्थ के विलम्ब से समाख्या क्रम की अपेक्षा दुर्बल होती है। इस से उक्त मन्त्र का पुरोडाश के पात्र के शुन्धन में विनियोग नहीं होता। किन्तु सां नाय्य के पात्र के शुन्धन में ही विनियोग होता हैं। काण्ड का 'पौरोडाशिक' विशेषण, इसी लिये है कि—इस काण्ड में पुरोडाश के सम्बन्धी बहुत मन्त्र हैं।

यह भगवन् जैमिनि महर्षि के 'प्रमाण विरोध न्याय' सूत्र की व्याख्या है। इसके यहां दिखाने का उपयोग यह है, कि छः (६) प्रमाणों का उक्त प्रकार से सम्भवतः पांच योगों में विरोध हो सकता है। जैसे—(१) श्रुति, लिङ्ग। (२) लिङ्ग, वाक्य (३) वाक्य, प्रकरण। (४) प्रकरण, स्थान। और (५) स्थान, समाख्या। इन में दो प्रमाणों के परस्पर विरोध होने की अवस्था में यथाक्रम दूसरा २ प्रमाण अपने अन्तिम बोधनीय अर्थ के ऊपर एक क्षण, दो क्षण, तीन क्षण, चार क्षण, पाँच क्षण तथा छः क्षण—परिमित काल के विलम्ब से पहुंचता है। इन में अन्तिम विरोध—स्थल के ऊपर ध्यान देने से प्रतीत होता है, कि स्थान रूप प्रमाण मन्त्र के विनियोग रूप अन्तिम अर्थ

को पांचवें क्षण में जनाता हैं, और समाख्या प्रमाण छठे क्षण में अपने अभीष्ट विनियोग रूप अन्तिम अर्थ को बोधन करता है। यदि "इषोरिव दीर्घदीर्घतरो व्यापारः" (वाण के समान शब्द का व्यापार भी दीर्घ और दीर्घ से भी दीर्घ होता है, अर्थात्—अन्तिम अर्थ तक जितना अर्थ शब्द से प्रतीत होता है। वह सब अर्थ शब्द का वाच्य अर्थ हैं) इस न्याय से अभिधा या मुख्यावृत्ति से ही सब अर्थ प्रतीत होते हैं, तो फिर उक्त उदाहरणों में पांच अथवा छः क्षण क्यों लगेंगे ? अर्थात्—मुख्यावृत्तिसे जैसे 'घट' 'पट' आदि शब्द श्रवण होते ही अपने अपने वाच्य अर्थ को अविलम्ब से प्रतीत करा देते है, उसी प्रकार श्रुति आदि प्रमाण भी अपने २ बोध्य अर्थ को एक ही काल में प्रतीत करा देंगे और जो उनका अविलम्ब तथा विलम्ब से अर्थ प्रतीत कराने के कारण सबलत्व तथा दुर्बलत्व होता है न होगा, तथा विरुद्ध प्रमाण जिस प्रकार से विरुद्ध अर्थ को प्रतीत करा देवेंगे, वही खड़ा रह जायगा, जिसके कारण यजनार्थी पुरुष न यजन ही कर सकेगा, और न उन प्रमाणों का प्रामाण्य ही रहेगा। अतः इस महान् विप्लव के परिहार और महर्षि जैमिनि के सूत्रप्रामाण्य के अनुरोध से अभिधा वृत्ति का विषय परिमित है। और जो अर्थ अभिधा आदि अन्य वृत्तियों के अगम्य हैं, वे सब व्यञ्जना वृत्ति के गम्य व्यङ्ग्य ही हैं, यह मानना आवश्यक होगा। सुतराम् अन्विताभिधान वाद में भी विधिका भी व्यङ्ग्यत्व सिद्ध है। प्रयोजन

यह कि—बाण का जो वेग रूप व्यापार है, वह अपनी वस्तु-स्थिति से दीर्घ और दीर्घतर है,—उसे कोई जाने या न जाने वह वैसा ही है, किन्तु अभिधा वृत्ति जानी हुई होकर ही अर्थ की प्रतीति के अनुकूल होती है—जिस पुरुष को विदित होता है, कि—इस शब्द की इस अर्थ में वृत्ति है, उसी को उस शब्द से अर्थ का ज्ञान होता है, किन्तु शब्द की वृत्ति उस के अर्थ में रहने पर भी वृत्ति के अनजान मनुष्य को उस के अर्थ का भान नहीं होता है। इसी प्रकार व्यङ्ग्य अर्थ में किसी शब्द की अभिधावृत्ति पहिले से जानी हुई नहीं होती, क्योंकि वह सब स्थानों में नया नया ही होता है। इसी से अन्विताभिधान वाद में भी "निःशेषच्युत०" इत्यादि पूर्वोक्त उदाहरण में विधिरूप अर्थ व्यङ्ग्य ही है, यह सिद्ध हो चुका।

कुरु रुचिम्। (१३) यदि वस्तुगत्या या वस्तु की स्थिति के *इस दृष्टान्त से* अनुरोध से ऐसा माना जाय कि—'दूसरे पदार्थ *अन्वित अर्थ* के साथ जो अन्वित हो—सम्बन्ध करे, वह अर्थ *की व्यङ्ग्यता* अभिधा से उपस्थित होता है।' ऐसा माना *और इसी से* जाय, जिस में कि—जानने की अड़चन नहीं *उसकी पृथक्ता*—रहती, और जो व्यङ्ग्य अर्थ अन्वित होता है, वहां तक अभिधा का प्रसार होना सम्भव है। तो भी व्यञ्जना अवश्य स्वीकार करनी पड़ेगी। क्योंकि—व्यङ्ग्य अर्थ ऐसे भी

होते हैं जो दूसरे पदार्थ से अन्वित नहीं होते तथा प्रतीति के गोचर होते हैं। जैसे—'कुरु-रुचिम्' इन दो पदों के विपरीत रूप (रुचिं कुरु इस रूप) से काव्य के अन्तर्गत आ जाने से जो असभ्य अर्थ प्रतीत होता है, तथा जो काव्य में वस्तुतः किसी दूसरे अर्थ से अन्वित भी नहीं होता, एवम् जिसके कारण काव्य दूषित भी हो जाता है, तुम्हारे मत के अनुसार वह दूषित न होगा। क्योंकि—अभिधा वृत्ति का वह अर्थ गोचर नहीं और व्यञ्जना वृत्तिको तुम स्वीकार नहीं करते। सर्वथा वह काव्य अदुष्ट ही ठहरेगा। इस कारण व्यञ्जना वृत्ति के स्वीकार के बिना सकल योग क्षेम तुम्हारे लिये नहीं है।

नित्य दोष और अनित्य दोषों के विभाग से व्यङ्ग्य की पृथक्ता।

(१४) यदि तुम वाच्य वाचक भाव के अतिरिक्त व्यङ्ग्य व्यञ्जक भाव को नहीं ही मानोगे, तो कवि संप्रदाय में जो असाधुत्व आदि नित्य दोष और कष्टत्व आदि अनित्य दोष माने जाते हैं उनका विभाग सिद्ध न होगा। अर्थात्—कोई नित्य दोष और कोई अनित्य दोष, यह विभाग न होगा। क्योंकि—वाच्य अर्थ सब स्थानों में एक रूप ही होता है, इस कारण श्रुति कटुत्व आदि भी सर्वत्र दोष ही रहेंगे; या अदोष ही। किन्तु व्यञ्जना के मान लेने पर व्यङ्ग्य अर्थ बहुत प्रकार का होता है, इसलिये जहां रौद्र आदि रस व्यङ्ग्य होते हैं, वहां श्रुतिकटुत्व आदि अनुकूल होने से दोष नहीं होते हैं, और जहां शृङ्गार आदि रस

व्यङ्ग्य होते हैं, वहां प्रतिकूल होने से दोष रूप हो जाते हैं। इस रीति से नित्य दोष और अनित्य दोषों की विभाग की व्यवस्था हो जाती है।

पर्याय शब्दों की युक्ति से व्यञ्जना की सिद्धि । (१५) इसी प्रकार पर्याय (समान अर्थ वाले) शब्दों में भी कोई शब्द ही किसी काव्य में अनुरूप होता है, यह व्यवस्था भी व्यञ्जना के बिना नहीं होगी। क्योंकि—पर्याय शब्दों का वाच्य अर्थ सब स्थानों में समान ही रहता है। कहीं अनुकूलता और कहीं प्रतिकूलता होती ही किस कारण से? प्रयोजन यह कि—पर्याय शब्दों का भी व्यङ्ग्य अर्थ भिन्न २ ही होता है। अतः व्यञ्जना के स्वीकार से ही उक्त व्यवस्था समञ्जस होती है।

जैसे कि—कुमारसम्भव काव्य में (स० ५ श्लो० ७१) ब्राह्मण वेषधारी भगवान् रुद्र का तपश्चर्याप्रवृत्त सती जी के प्रति यह वाक्य है :—

पर्याय शब्दका उदाहरण । (१६) "द्वयं गतं सम्प्रति शोचनीयतां-
समागमप्रार्थनया कपालिनः ।
कला च सा कान्तिमती कलावत-
स्त्वमस्य लोकस्य च नेत्रकौमुदी ।"

हे सति! कपाली के समागम की प्रार्थना से इस समय दो शोचनीय हो गये हैं, एक वह कलानिधि की कान्तिशालिनी

कला, और दूसरी तू इस लोक की नेत्र कौमुदी! अर्थात्—पहले एक चन्द्रकला का ही शोक था, अब तेरे भी उस मार्ग में चलने से वह द्विगुण हो गया है।

इत्यादि काव्यों में पिनाकी आदि पदों की विलक्षणता से कैसे कपाली आदि पदों की काव्यानुगुणता होगी—जब कि—अभिधा ही वृत्ति होगी, और सब पर्यायों का एक ही नित्य अर्थ होगा, तो पिनाकी आदि पदों को त्याग कर कपाली आदि पदों से काव्यों का क्या माहात्म्य बढ़ेगा। सुतराम् पर्याय शब्दों का पृथक् २ स्थलों में पृथक् २ स्वारस्य व्यञ्जना वृत्ति के अधीन है। अतः व्यञ्जना वृत्ति अपने स्वतन्त्र प्रयोजन से अन्य वृत्तियों से पृथक् सिद्ध है।

द्वार भेदसे (१७) प्रकारान्तरसे व्यङ्ग्यकी स्थापना। क्योंकि-व्यञ्जकका भेद। वाच्य अर्थ की प्रतीति का द्वार भिन्न है, और व्यङ्ग्य अर्थ की प्रतीति का द्वार भिन्न, इस कारण, तथा उक्त दोनों ही अर्थ परस्पर की अपेक्षा विभिन्न धर्मशाली भी हैं, इस कारण भी इन दोनों अर्थों का भेद मानना चाहिये। जैसे—वाच्य अर्थ पण्डित और अनपढ़ दोनों को ही सदा एक रूप प्रतीत होता है, इससे नियत रूप है। एवम् व्यङ्ग्य अर्थ प्रकरण, वक्ता, और श्रोता आदि के भेद से भिन्न २ रूप में प्रतीत होता है, इस से स्वरूप भेद से अनियत रूप है। अर्थात्—वाच्य अर्थ नियत व्यङ्ग्य भेद। और व्यङ्ग्य अर्थ अनियत, यह इन का वैधर्म्य है।

वाच्य और व्यङ्ग्य के भिन्न २ द्वार।

और वाच्य अर्थ के प्रतीति के द्वार प्रकरण सामान्य,वक्तृ सामान्य,और श्रोतृ सामान्य आदि हैं और व्यङ्ग्य अर्थ की प्रतीति के द्वार प्रकरण विशेष, वक्तृ विशेष और श्रोतृ विशेष आदि होते हैं। यह इन का द्वार भेद है। प्रयोजन यह है कि जब कि नियतत्व और अनियतत्व उन का स्वरूप पृथक् २ है, और उन के ज्ञान के द्वार भी उक्त प्रकार से भिन्न २ हैं, तो फिर वाच्य और व्यङ्ग्य भिन्न २ क्यों न होंगे। उदाहरण—

वाच्य की एकता और व्यङ्ग्य की बहुभेदता का एक विभ्राट् उदाहरण—

"गतोऽस्तमर्कः" (सूर्य अस्त हो गया) इत्यादि वाक्यों में वाच्य अर्थ, कैसा भी प्रकरण आदि क्यों न हो, सब स्थलों में एक रूप ही रहता है। और व्यङ्ग्य अर्थ इसी एक वाक्य से प्रकरण आदि के भेद से नाना रूप प्रतीत होता है। जैसे—

कारण के		प्रकरण ।	वाक्य—	व्यङ्ग्य अर्थ—
भेद से	(१)	राजाका सेनापतियों से ।	गतोऽस्तमर्कः ।	शत्रुके प्रति चढ़ाई करना चाहिये
व्यंग्य के	(२)	दूती का अभिसारिकाओं से ।	,,	अभिसरण का उपक्रम करो ।
भेद का	(३)	सखी का वासक सज्जा से ।	,,	तेरा प्रिय प्राप्त होने ही वाला है ।
चित्र ।	(४)	कर्मकर (भृत्य) का भृत्य से ।	,,	कर्म करने से हमें निवृत्त होना चाहिये ।
	(५)	भृत्य का धार्मिक स्वामी से ।	,,	सन्ध्या काल का कर्म कीजिये
	(६)	आप्त का कार्य वश से बाहर-जाने वाले के प्रति ।	,,	दूर मत जा ।
	(७)	गृही (गृहस्थ) का गोपाल से ।	,,	(गौओं) को घर में प्रवेश करो ।
	(८)	दिवस में अति संतप्त का—बन्धुओं के प्रति ।	,	संताप अब नहीं होता ।
	(९)	दुकानदारों का भृत्यों से ।	,,	विक्रय के वस्तुओं को सिमेटो ।
	(१०)	नायक के आगमन के प्रस्ताव-में प्रोषितभर्तृका का उस के कहने वाले से ।	,,	अभी तक प्रियतम नहीं आया ।

इसी प्रकार से एक ही वक्ता का यह वाक्य जब प्रकरण भेद से नाना श्रोताओं के प्रति प्रयुक्त होगा, तो उस समय इसके अनेक अर्थ भी व्यङ्ग्य होंगे। इस रीति से एक ही एक वाक्य से व्यङ्ग्य अर्थ अनवधिक प्रकाशमान होता है। यह कारण के भेद से व्यङ्ग्य का भेद है। स्वरूप से जो व्यङ्ग्य का भेद है, वह स्थल भेद से प्रसिद्ध है। जैसे—

स्वरूप के भेद से व्यंग्य का भेद।

(१) "निःशेषच्युत०" यहां पर वाच्य अर्थ निषेध रूप है, और व्यङ्ग्य अर्थ विधि रूप है।

(२) "मात्सर्यमुत्सार्य विचार्य कार्य-
मार्याः समर्यादमुदाहरन्तु।
सेव्या नितम्बाः किमु भूधराणा-
मुत स्मरस्मेर विलासिनीनाम्॥"

अर्थात्— (प्रश्न) हे—आर्यजनो! मत्सरता को छोड़ कर कार्य को विचार कर आप मर्यादा युक्त कहें। (उत्तर) क्या पर्वतों के नितम्ब (मध्य देश) सेवनीय हैं, अथवा कामिनियों के नितम्ब सेवनीय हैं। इत्यादि स्थलों में वाच्य अर्थ संशय रूप है और व्यङ्ग्य अर्थ शान्त वक्ता में शान्त रस और शृङ्गारी वक्ता में शृङ्गार रस है।

(३) "कथमवनिप दर्पो यन्निशातासिधारा-
दलनगलितमूर्ध्नां विद्विषां स्वीकृता श्रीः।

ननु तव निहतारेरप्यसौ किं न नीता
त्रिदिवमपगतांगैर्वल्लभा कीर्त्तिरेभिः ॥ "

अर्थात्—हे राजन्! यह तेरा कैसा दर्प है, कि—तैने जिन शत्रुओं के शिर अपनी तलवार की पैनी धार से काट लिये हैं, और उन की श्री ले ली है? क्या जितशत्रु की तेरी भी उस प्यारी कीर्त्ति को वे बिना शिर के (कबन्ध) स्वर्ग में नहीं ले गये।

इत्यादि स्थल में वाच्य अर्थ निन्दा रूप है, और व्यङ्ग्य अर्थ स्तुति रूप है।

काल के भेद से व्यंग्य का भेद। (४) काल के भेद से तो सर्वत्र ही वाच्य अर्थ से व्यङ्ग्य अर्थ का भेद है। क्योंकि—जहां प्रतीत होता है, प्रथम वाच्य अर्थ ही प्रतीत होता है, और पीछे व्यङ्ग्य अर्थ।

आश्रय के भेद से व्यंग्य का भेद। (५) आश्रय के भेद से भी वाच्य अर्थ से व्यङ्ग्य अर्थ का भेद होता है। क्योंकि—वाच्य अर्थ शब्द मात्र में रहता है, और व्यङ्ग्य अर्थ शब्द, शब्द के एक भाग, शब्द के अर्थ, और वर्णों की संघटना (स्थापना) विशेष में रहता हैं। यह आश्रय के भेद से व्यङ्ग्य का भेद है।

निमित्त के भेद से व्यंग्य अर्थ का भेद। (६) निमित्त या ज्ञापक के भेद से भी वाच्य से व्यङ्ग्य अर्थ का भेद होता हैं। क्योंकि—वाच्य अर्थ व्याकरण कोश आदि के अध्ययन से जो

ज्ञान उत्पन्न होता है, उस के द्वारा प्रतीत होता है। और व्यङ्ग्य अर्थ का ज्ञान प्रकरण की सहायता के सहित प्रतिभा की निर्मलता तथा व्याकरण का ज्ञान इन दोनों से होता है।

कार्य के भेद से व्यंग्य का भेद। (७) कार्य के भेद से भी वाच्य अर्थ से व्यङ्ग्य अर्थ पृथक् होता है। क्योंकि—वाच्य अर्थ से व्युत्पन्न मात्र (शब्द और अर्थ को जानने वाले सहृदय तथा असहृदय) पुरुष को साधारण प्रतीति होती है। और व्यङ्ग्य अर्थ से विदग्ध या सहृदय पुरुष को चमत्कार (आस्वादन विशेष) होता है। यह इन का कार्य भेद है।

संख्या के भेद से व्यंग्य का भेद। (८) संख्या के भेद से भी वाच्य अर्थ से व्यङ्ग्य अर्थ का भेद है। क्योंकि "गतोऽस्तमर्कः" (सूर्य अस्त हो गया) ऐसे २ वाक्य में वाच्य अर्थ एक ही रहता है, और व्यङ्ग्य अर्थ नाना रूप होते हैं। यह इन का संख्या भेद है।

विषय के भेद से व्यंग्य का भेद। (९) विषय के भेद से वाच्य और व्यङ्ग्य अर्थ का भेद।

> "कस्स व ण होइ रोसो दट्ठूण पिआइ सव्वणं अहरं ।
> सभमर पडमग्घा इणि वारिअवामे सहसु एणाहिं ॥"

छाया—" कस्य वा न भवति रोषो दृष्ट्वा
प्रियायाः सव्रणमधरम् ।
सभ्रमर पद्‌माघ्रायिणि वारितवामे
सहस्वेदानीम् ॥ "

अर्थात् प्रिया के व्रण युक्त अधर को देख कर किस को रोष नहीं होता । हे भ्रमर सहित कमल को सूंघने वाली ! निवारित विपरीत आचरण वाली ! अब (रुष्ट पति के यन्त्रण को) सहन कर ।

अपनी कान्ता के उपपति से दष्ट अधर को देख कर परदेश से आये हुए पति के क्रोधित होने पर सखी का उसके निरप-राधत्व के जनाने के लिये प्रतारण वचन (कपट वचन) है ।

यहां वाच्य अर्थ का विषय वह सखी है, जिस को इस काव्य में सम्बोधन किया गया है । क्योंकि—उसी को वाच्य अर्थ प्रतीत होता है । एवम् इस में जो व्यङ्ग्य अर्थ है, कि —भ्रमर ने इस के अधर को काटा है, किन्तु उपपति ने नहीं, इस का विषय उसका पति है । तथा मेरा ऐसा चातुर्य है, यह और प्रतीयमान या व्यङ्ग्य अर्थ है, उसका विषय प्रतिवेशिनी (पड़ौसिन) है । इसी प्रकार 'इस अपराध का मैंने समाधान कर दिया है'—, यह तीसरा व्यङ्ग्य है । इस का विषय सपत्नी है । यह वाच्य और व्यङ्ग्य का विषय भेद है ।

(१०) वाचक और व्यञ्जक शब्द के भेद से वाच्य अर्थ और व्यङ्ग्य अर्थ का भेद। वाचक शब्द को संकेतित अर्थ की अपेक्षा होती है। क्योंकि—संकेतित अर्थ में ही अभिधा की प्रवृत्ति होती है। किन्तु व्यञ्जक शब्द संकेतित अर्थ की ही अपेक्षा नहीं रखता, प्रत्युत वह असंकेतित अर्थ में भी प्रवृत्त हो जाता है। क्योंकि—व्यञ्जना वृत्ति और २ अर्थों में भी प्रतीति को उत्पन्न कर देती है। यह वाचक और व्यञ्जक शब्द के भेद से वाच्य से व्यङ्ग्य का भेद हैं।

(११) तात्पर्य की विषयता और अविषयता से वाच्य से व्यङ्ग्य का भेद।

"वाणीर कुण्डगुड्डीण॰" यह गुणीभूत व्यङ्ग्य काव्य में असुन्दर व्यङ्ग्य का उदाहरण है। यहां 'नायिका से संकेत पाया हुआ कोई नायक लतागृह में प्रविष्ट हुआ' —यह व्यङ्ग्य अर्थ है। उसकी अपेक्षा से अङ्गों की सन्नता रूप जो वाच्य अर्थ है, वह सुन्दर हैं तथा वही तात्पर्य का विषय है।

अर्थात्—पहिले एक मत दिखाया गया है। उस में 'तात्पर्य के विषय में शब्द प्रमाण होता है' यह माना गया है। इस के अनुसार यद्यपि व्यङ्ग्य अर्थ भी वाच्य अर्थ के अन्तर्गत हो जाता है। तथापि अनेकार्थक शब्द के समान ही वाच्य और व्यङ्ग्य अर्थ के सङ्कुल में तात्पर्य से ही नियम मानना होगा। प्रयोजन यह है कि—अनेकार्थ शब्द में अनेक अर्थों की उपस्थिति होती है, परन्तु जिस अर्थ में वक्ता का तात्पर्य होता है, वही

अर्थ वहां वाच्य होता है, अन्य अर्थ सब अवाच्य हो जाते हैं। इसी प्रकार जहां वाच्य और व्यङ्ग्य दोनों अर्थ उपस्थित होते हैं, वहां जिस अर्थ में वक्ता का तात्पर्य होता है, वही शब्द का मुख्य या वाच्य अर्थ होता है। इस न्याय के अनुसार उक्त "वाणीर कुडङ्ग०" इस काव्य में व्यङ्ग्य अर्थ को प्रकट कर के वाच्य अर्थ अपने स्वरूप में ही विश्राम करता है। इस प्रकार उक्त गुणीभूतव्यङ्ग्य काव्य में तात्पर्य का अविषय हो कर भी व्यङ्ग्य अर्थ प्रतीत होता ही है। ऐसी अवस्था में उस व्यङ्ग्य की प्रतीति के लिये कोई व्यापार कल्पित करना ही पड़ेगा। क्योंकि तात्पर्य का विषय न होने से अभिधा वृत्ति उसे प्रतिपादन नहीं कर सकती। सुतराम् उक्त व्यङ्ग्य की प्रतीति के लिये व्यञ्जना वृत्ति का मानना दुर्निवार्य है। यह तात्पर्य का विषय और अविषय होने से वाच्य से व्यङ्ग्य का भेद है।

(१) लक्ष्य अर्थ से व्यङ्ग्य का भेद। कोई वादी शङ्का करता है, कि—यद्यपि उक्त युक्तियों से व्यङ्ग्य अर्थ वाच्य अर्थ से पृथक् है। तथापि लक्ष्य अर्थ से पृथक् नहीं हो सकता। क्योंकि—व्यङ्ग्य अर्थ में जो प्रकार या स्वभाव हैं वे सब लक्ष्य अर्थ में भी हैं। जैसे—"रामोऽस्मि सर्वं सहे०" यहां 'राम' पद से सर्वदुखःभाजनत्व, "रामेण प्रिय जीवितेन तु कृतं प्रेम्णः प्रिये नोचितम्" (किन्तु हे प्रिये! प्रियजीवित राम ने प्रेम का उचित नहीं किया) यहां 'राम' पद से कातरता और

"रामोऽसौ भुवनेषु विक्रमगुणः प्राप्तः प्रसिद्धिं पराम्" (वह राम भुवनों (लोकों) में अपने पराक्रमों के गुणों से बहुत बड़ी प्रसिद्धि को प्राप्त है) यहां 'राम' पद से खर, दूषण आदि दैत्यों का हन्तृत्व लक्ष्य होता है। इस से 'गतोऽस्तमर्कः' इत्यादि स्थल में व्यङ्ग्य अर्थ के समान परिदर्शित उदाहरणों में लक्ष्य अर्थ का भी नाना रूप होता है। एवम् जिस प्रकार व्यङ्ग्य के अर्थान्तर संक्रमित वाच्य, अत्यन्त तिरस्कृत वाच्य आदि नाना नाम होते हैं, उसी प्रकार ऐसे ही नाना नाम लक्ष्य अर्थ के भी होते हैं। एवम् जिस प्रकार व्यङ्ग्य के स्थल में व्यङ्ग्यविशेष की प्रतीति प्रकरण आदि की सहायता से होती है, उसी प्रकार उक्त उदाहरणों के दृष्टान्तों से लक्ष्यविशेष का निश्चय भी प्रकरण आदि से ही होता है। सर्वथा लक्ष्य अर्थ से व्यङ्ग्य अर्थ कोई भिन्न विजातीय अर्थ नहीं होता।

उत्तर—यद्यपि लक्ष्य अर्थ का भी नानात्व (अनेकत्व) है तथापि वह अनेकार्थ शब्द के अर्थ के समान नियत ही है। क्योंकि—जिस अर्थ का वाच्य अर्थ के साथ नियत सम्बन्ध न हो, उसकी लक्षणा नहीं हो सकती। अर्थात्—अनेकार्थ शब्द के अनेक अर्थ होने पर वह उन्हीं अर्थों में से किसी एक अर्थ का बोधक होता है, जो उसके नियत हैं, किन्तु चाहे जिस अर्थ का वाचक नहीं हो सकता। अतः वह नियतार्थ ही माना जाता है। ऐसे ही लाक्षणिक शब्द उसी अर्थ को लक्षित कर सकता है, जो वाच्य अर्थ का नियत सम्बन्धी हो। जैसे—

'गङ्गायां घोषः' यहां पर 'गङ्गा' शब्द के प्रवाह रूप वाच्य अर्थ का नित्य सम्बन्धी तीर है, अतः उसी में 'गङ्गा' शब्द की लक्षणा होती है। इस से लक्ष्य अर्थ भी नियत सम्बन्ध है। किन्तु व्यङ्ग्य अर्थ प्रकरण आदि के अधीन नियत सम्बन्ध अनियत सम्बन्ध तथा सम्बद्ध सम्बन्ध होता है। जैसे—

(१) नियत सम्बन्ध—व्यङ्ग्य।

" अत्ता एत्थ णिमज्जइ " (व्यञ्जना निरूपण में)

यहां व्यङ्ग्य अर्थ की नियत सबन्धता यही है, कि—उस का ज्ञाप्यत्व रूप सम्बन्ध वाक्य के साथ नियत है—'जनान्तर का सञ्चार नहीं है, यथेष्ट व्यवहार कर' ऐसा यह एक ही व्यङ्ग्य है, किन्तु दूसरा कोई व्यङ्ग्य यहां नहीं है, इस से व्यङ्ग्य का वाक्य के साथ नियत सम्बन्ध ही है।

(२) अनियत सम्बन्ध—व्यङ्ग्य।

" कस्स व ण होइ रोसो० " (यहीं व्यञ्जना निरूपण में)

यहां विषय भेद से अनेक व्यङ्ग्य अर्थ हैं। इस से वाक्य का एक ही ज्ञाप्य या बोध्य नहीं है। इसी से यह अनियत सम्बन्ध है।

(३) सम्बद्ध सम्बन्ध। जो व्यङ्ग्य सम्बन्धी का सम्बन्धी हो वह सम्बद्ध सम्बन्ध होता है। जैसे—

" विपरीअरए लच्छी बह्मं
दट्ठूण णाहिकमलट्ठम्।

हरिणो दाहिणणश्रणं रसा-

उला झत्ति ढक्केइ ॥"

(का० प्र० श्लो० १३८)

छाया—"विपरीतरते लक्ष्मीर्ब्रह्माणं

दृष्ट्वा नाभिकमलस्थम् ।

हरेर्दक्षिणनयनं रसा-

कुला झटिति स्थगयति ॥"

(उद्योत)

अर्थात्—विपरीत रति में लक्ष्मी नाभिकमल में ब्रह्मा को देख कर विष्णु भगवान् के दक्षिण नेत्र को रसाकुल होकर झट पट ढाँप लेती हैं।

यहां 'हरि' पद से दक्षिण नेत्र की सुर्य रूपता व्यङ्ग्य होती हैं। उसके ढाँपने से सूर्य का अस्त। उस से कमल का सङ्कोच। उस से ब्रह्मा का स्थगन = पिधान = ढाँपना। और ऐसा हो जाने पर गोप्य अङ्ग के अदर्शन से अनियन्त्रण पूर्वक रति विलास व्यङ्ग्य होता है। इन सब अर्थों में पहले २ अर्थ का दूसरा २ अर्थ सम्बन्धी है--एक की प्रतीति हो जाने से दूसरे की प्रतीति आप से आप होती चली जाती है। यह संबद्ध सम्बन्धता है।

इस प्रकार लक्ष्य और व्यङ्ग्य अर्थ का परस्पर नियत सम्बन्धता और नियतानियत सम्बन्धता आदि धर्मों की विलक्षणता से स्पष्ट ही भेद है। तथा "अत्ता एत्थ॰" इत्यादि विवक्षितान्यपरवाच्यध्वनि में जहां वाच्य अर्थ विवक्षित है, एवम् उस से सीधा व्यङ्ग्य अर्थ ही प्रतीत होता है, ऐसे ध्वनिकाव्य में जब मुख्य अर्थ का बाध नहीं है, तो लक्षणा वहां हो ही कैसे सकती है। सुतराम् व्यञ्जना का यह अत्यन्त विविक्त उदाहरण है, जहां लक्षणा का गन्ध भी नहीं आ सकता। इस से लक्ष्य और व्यङ्ग्य अर्थ दोनों कभी एक नहीं हो सकते। यदि कोई किसी कष्ट से ऐसे उदाहरणों में भी लक्षणा और व्यञ्जना का भेद मिटाने के लिये बलात्कार से लक्षणा की कल्पना ही करे, तो ध्वनि के सैंतालीस (४७) भेद नष्ट होनेपर भी लक्षणा के प्रयोजन की प्रतीति के लिये वहां पर भी व्यञ्जना का आश्रयण लेना ही पड़ेगा। यह इसी प्रकरण में पहले समझाया गया है।

प्रयोजन यह है, कि—जिस प्रकार अभिधावृत्ति संकेत के ज्ञान की अपेक्षा रखती है, उसी प्रकार लक्षणा भी मुख्यार्थ का बाध, मुख्यार्थ का सम्बन्ध और रूढ़ि अथवा प्रयोजन, इनकी अपेक्षा रखती है, अतः यह लक्षणा भी अभिधा की पुच्छ रूप है—यह उसी का एक भाग है। यह आचार्यों का एक सिद्धान्त है। इस से लक्षणा और व्यञ्जना के एकत्व की कभी सम्भावना नहीं करनी चाहिये।

इस प्रकार से व्यञ्जना और लक्षणा के अनेक २ भेद के कारण उपस्थित रहने पर भी इन का एकत्व होगा, तो संसार में नील पीत आदि में भी भेद न रहेगा।

(२) प्रकारान्तर से लक्ष्य से व्यङ्ग्य का भेद। लक्षणा और व्यञ्जना का अभेद नहीं है। क्योंकि— लक्षणा का आश्रय लेकर व्यञ्जना की—वृत्ति होती है। अर्थात्—जहां 'गङ्गायां घोषः' इत्यादि स्थल में प्रयोजन लक्षणा होती है, वहां लक्षणा के प्रयोजन की प्रतीति के लिये शब्द का व्यञ्जना रूप व्यापार होता है। यदि वहां उक्त प्रकार की लक्षणा न हो, तो व्यञ्जना फिर किस लिये हो यही लक्षणा का आश्रयण है। इस आश्रय और आश्रित भाव से दोनों का भेद सिद्ध होता है। प्रयोजन यह है कि—लक्षणा के पीछे व्यञ्जना चलती है। इसी से इनका भेद है।

एवम्—यह भी समझना ठीक नहीं कि—लक्षणा के पीछे चलने वाली ही व्यञ्जना होती है। क्योंकि—यह अभिधा-वृत्ति के अवलम्बन पर भी होती है। जैसे—"अत्ता एत्थ०" इत्यादि पूर्वोक्त विवक्षितान्यपरवाच्य ध्वनि। अर्थात्—अभिधामूला व्यञ्जना सब अभिधा के अवलम्बन पर ही होती है।

एवम्—यह भी समझना ठीक नहीं कि—अभिधा और लक्षणा दोनों के या दोनों में से एक किसी के पीछे व्यञ्जना रहती

है। क्योंकि—वह अवाचक या अर्थ शून्य वर्णों से भी देखी जाती है।

ऐसे ही यह भी मानना युक्त नहीं कि—शब्द के ही पीछे व्यञ्जना रहती है। क्योंकि—वह अशब्द रूप नेत्र त्रिभाग (कटाक्ष) तथा अवलोकन (दृष्टि) आदि में भी देखी जाती है।

इस प्रकार से अभिधा, तात्पर्या, और लक्षणा तीनों ही वृत्तियों से यह व्यञ्जना वृत्ति पृथक् है। जिसके ध्वनन, व्यञ्जन, द्योतन, प्रकाशन आदि नाम प्रसिद्ध हैं। तथा जिसका अस्वीकार किसी प्रकार से नहीं हो सकता।

(१८)

वेदान्तियों का मत और उस का खण्डन।

अखण्ड वेदान्ती कहते हैं, कि—' अखण्ड बुद्धि (जिस में एक बुद्धि। वस्तु दूसरी वस्तु से जुड़ी हुई जैसी—किसी सम्बन्ध से सम्बन्ध वाली जैसी न प्रतीत हो) से जिस का ग्रहण हो. ऐसा वाक्यार्थ ही वाच्य अर्थ होता है----और वाक्य ही उस का वाचक होता है।' उन का अभिप्राय है, कि—यह इस की क्रिया है, यह इस का कारक है, ऐसा २ सम्बन्ध लेकर शब्दों की प्रवृत्ति ली जाये, तो धर्म-धर्मि-भाव (एक एक का धर्म, जैसे—पद, वाक्य का, और एक एक का धर्मि, जैसे वाक्य, पद का) या अवयव-अवयवि-भाव से ही हो सकती है। और

धर्म धर्मि भाव दो स्थानों में हो सकता है, एक प्रपञ्च और दूसरे ब्रह्म में। यदि प्रपञ्च में स्वीकार करें, तो ठीक नहीं। क्योंकि— वह मिथ्या होने से वाधित है।

"सत्यं विज्ञानम्"—अर्थात्—वैसा मानते हैं, तो " सत्यं *वाक्य का अर्थ।* विज्ञानम्" (सत्य विज्ञान) ऐसे २ वेद वाक्यों से जो सत्यता और विज्ञान-रूपता सर्वत्र प्रतीत होती है, न होगी। और यदि ब्रह्म में मानते हैं, तो वह शुद्ध है, उस में कोई धर्म है नहीं। इस से पद पदार्थ के विभाग के बिना ही 'सत्यं विज्ञानम्' इत्यादि वाक्य अपने २ अखण्ड रूप से ही अखण्ड ब्रह्म का बोध कराते हैं। किन्तु 'सत्यत्व धर्म वाला विज्ञानत्व या विज्ञान धर्म वाला' ऐसा बोध उत्पन्न नहीं कराते। ऐसे ही अन्यत्र २ भी सब वाक्य अपने २ अखण्ड रूप से अखण्ड अर्थ का बोध कराते हैं। इस मत के अनुसार वाक्य में वाच्य, लक्ष्य, व्यङ्ग्य ऐसा कोई विभाग नहीं हो सकता, और न कोई व्यङ्ग्य अर्थ, तथा उस को जनाने वाली व्यञ्जना वृत्ति हो सिद्ध होती। सर्वथा उन के मत में व्यङ्ग्य अर्थ में भी वाक्य की अभिधा वृत्ति है। यह वे मानते हैं।

खण्डन। यह उन का कहना ठीक नहीं। क्योंकि—व्यव- *व्यवहार काल* हार काल में (अखण्ड या निर्विशेष ब्रह्म के *(अविद्या काल)* में साक्षात्कार की पूर्व अवस्था में पद पदार्थ *पदपदार्थ विभाग।* की कल्पना उन को अवश्य ही माननी

पड़ेगी । क्योंकि---व्यवहार काल में वे भी भट्ट मत को मानते हैं । यदि वे अभिधा की दशा में भी पद और पदार्थ की कल्पना स्वीकार न करेंगे, तो व्युत्पन्न और अव्युत्पन्न (पण्डित और मूर्ख = समाखे, या अन्धे का कुछ भेद न रहेगा । '

व्युत्पन्न और अव्युत्पन्न । यदि कहा जावे कि व्युत्पन्न वह है, जिस को वाक्यार्थ में वाक्य की शक्ति का ग्रहण हुआ हो, और अव्युत्पन्न वह है, जिस को वाक्यार्थ में वाक्य की शक्ति का ग्रहण न हुआ हो । तो कहा जा सकता है कि---वाक्यार्थ 'गतोऽस्तमर्कः' इत्यादि वाक्यों के उदाहरण से अपूर्व २ ही होता है, इसी से वह अनन्त है, ऐसे वाक्यार्थ में शक्ति या संकेत का ग्रहण हो नहीं सकता । प्रयोजन यह कि---जो अर्थ घट पट आदि शब्दों का नियत है, उसी में माता पिता आदि या व्यवहार से शक्तिग्रह हो सकता है । यदि अपूर्व अर्थ में भी मनुष्य को शक्तिग्रह हो, तो सभी मनुष्य सभी वाक्यों या भाषाओं में व्युत्पन्न हों । और यदि वे अभिधा के मार्ग को छोड़ दें = अभिधा को भी न मानें तो अखण्ड वाक्य और अखण्ड वाक्यार्थ का वाच्य वाचक भाव भी जो उन को स्वीकृत है, कैसे सिद्ध होगा । क्योंकि---परमार्थ में तो उन के मत में भेद है ही नहीं । इस से "निःशेष च्युत० " इत्यादि काव्यों में जो विधि आदि रूप अर्थ है, वह व्यङ्ग्य ही है ।

(१६)

महिमभट्ट का मत और उस का खण्डन ।

पूर्व पक्ष में व्यञ्जना अनुमान रूप है। सिद्धान्त में अनुमान से भिन्न।

महिम भट्ट कहते हैं, कि—वाक्य से कोई भी अर्थ उस से सम्बन्ध न रख कर प्रतीत नहीं होता। यदि यह नियम न हो, तो हर एक वाक्य से सभी अर्थों की प्रतीति होने लगे। और जब सम्बन्ध युक्त से ही कोई भी अर्थ प्रतीत होता है=सम्बन्ध युक्त से ही व्यङ्ग्य व्यञ्जक भाव होता है, तो उस से यह भी सिद्ध हो जाता है, कि—अनियत या सम्बन्ध शून्य से नहीं होता एवम् नियत सम्बन्धी या नियत सहचारी भी वस्तु (धूम आदि) उसके अधिकरण रूप से अज्ञात स्थल (पर्वत आदि) में व्यङ्ग्य को प्रतिपादन नहीं कर सकती। यदि यह नियम न हो, तो सर्वत्र (जलहृद आदि देश में भी) व्यङ्ग्य (वह्नि) की प्रतीति होने लगे। इस से फलित यह कि--व्यङ्ग्य व्यञ्जक भाव क्या हुआ, वह अनुमेयानुमान भाव ही है। अर्थात्—जो व्यञ्जक है, वह अ मान या अनुमिति का साधन है, और जो व्यङ्ग्य है, वह अनुमेय (ुमिति ज्ञान का विषय है। इन

दोनों के नियत सम्बन्ध को व्यङ्ग्य व्यञ्जक भाव या अनुमेयानुमान भाव कहते हैं।

इस का अभिप्राय यह है, कि अनुमान के प्रकरण में जिस वस्तु से किसी वस्तु की अनुमिति होती है, उसको 'लिङ्ग' नाम से बोलते हैं। यहां व्यञ्जना को अनुमान में अन्तर्भाव करने वाले व्यञ्जक (जिस से व्यङ्ग्य अर्थ की प्रतीति होती है) अर्थ को लिङ्ग का स्थान देते हैं। जैसे—धूम से वन्हि की अनुमिति होती है, तो धूम लिङ्ग है, यही कार्य व्यञ्जक भी करता है, इस से वह भी लिङ्ग है। अर्थात्—यहां व्यञ्जक और लिङ्ग दोनों शब्दों से एक ही अर्थ समझना चाहिये। महिम भट्ट मानते हैं, कि—'त्रिरूप लिङ्ग के ज्ञान से जो लिङ्गी का ज्ञान होता है, वह अनुमान है।'

(२०)

त्रिरूप लिंग का निरूपण और उसकी व्यञ्जक के साथ समता।

(अनुमान के पदार्थ।)

(१) साध्य—अनुमान प्रमाण के द्वारा जिसकी सिद्धि की जावे। जैसे—'पर्वतो वन्हिमान्। धूमात्।' (पर्वत अग्नि वाला है। धूम से।) इस अनुमान में 'अग्नि' साध्य है।

(२) हेतु—अनुमान के प्रयोग में जिस का निर्देश पञ्चमी विभक्ति से किया जावे, वह हेतु है। इसी का नाम लिङ्ग है। जैसे उक्त उदाहरण में 'धूमात्' (धूम से) इस पद से निर्देश किया गया धूम हेतु (लिङ्ग) है।

(३) पक्ष—जिस में साध्य का सन्देह हो, और उसी में फिर साध्य की सिद्धि करना हो, वह पक्ष है। अथवा साध्य का चाहे सन्देह हो अथवा निश्चय हो, जहां साध्य के साधन (अनुमान) करने की इच्छा हो, वह स्थान (वस्तु) पक्ष है। जैसे उक्त उदाहरणमें—'पर्वत'।

(४) सपक्ष—जिस देश में वादी और प्रतिवादी दोनों को साध्य का निश्चय रहता है, वह सपक्ष होता है। यह स्थान उदाहरण का कार्य देता है। जैसे उक्त अनुमान के प्रयोग में—'यथा महानसम्' (जैसे—महानस = रसवती = रसोई या पाक करने का स्थान।) यहां दोनों ही पक्षों को साध्य अग्निका निश्चय है। इसी से यह सपक्ष है।

(५) विपक्ष—जिस देश में वादी और प्रतिवादी दोनों को ही साध्य के अभाव का निश्चय हो, वह विपक्ष होता है। जैसे उक्त अनुमान में जलह्रद = जलाशय या तडाग। क्योंकि—इस में दोनों पक्षों को साध्य अग्नि के अभाव का निश्चय है।

(६) त्रिरूप लिङ्ग—जो लिङ्ग या हेतु (१) पक्ष में हो, (२) सपक्ष में हो, और (३) विपक्ष में न हो, तो वह त्रिरूप लिङ्ग हो गया। जैसे उक्त उदाहरण में—धूम रूप लिङ्ग पर्वत

रूप पक्ष में है, महान सद्रूप सपक्ष में भी है, और विपक्ष अलाशय में नहीं है, इसी से यह त्रिरूप लिङ्ग है। इस के पर्वत रूप पक्ष में ज्ञान होने से जो पर्वत पक्ष में अग्नि का ज्ञान होता है, वह अनुमान है।

महिम भट्ट मानते हैं कि--व्यञ्जना के मानने वालों को जो शब्द या कोई वस्तु व्यञ्जक अभिमत है, वह त्रिरूप लिङ्ग ही है। उस को पृथक् मानने की आवश्यकता नहीं है।

उदाहरण और उसका समन्वय—

"भम धम्मिअ वीसद्धो सो सुण-
ओ अज्ज मारिओ तेण।
गोलाणइकच्छ कुडंग-
वासिणा दरिअसीहेण॥"

(का० प्र० श्लो० १३६)

छाया—'भ्रम धार्मिक विश्रब्धः
स शुनकोऽद्य मारितस्तेन।
गोदानदीकच्छनिकुञ्ज-
वासिना दृप्तसिंहेन॥'

(उद्योतः)

अर्थात्---हे धार्मिक ! तू विश्वस्त होकर भ्रमण कर। वह कुत्ता आज उस गोदावरी के कच्छ (जल प्राय देश) सम्ब-न्धी निकुञ्ज में रहने वाले सिंह ने मार डाला।

प्रकृत गोदावरी का तीर निकुञ्ज किसी व्यभिचारिणी ना-यिका का संकेत स्थान था, उस में कोई धार्मिक पुरुष पुष्पों के लिये कभी २ जाता था, उस के वहां जाने के समय कभी उस नायिका की उस से यह उक्ति है।

यहां निकुञ्ज वासी सिंह के द्वारा कुत्ते की निवृत्ति से घर या गांव में भ्रमण की विधि वाच्य अर्थ है। वही वाच्य अर्थ गोदावरी के तीर पर सिंह की उपलब्धि या ज्ञान से अभ्रमण का अनुमापक होता है। यही 'तीर पर अ-भ्रमण' (भ्रमण न करना) सिद्धान्ती का व्यङ्ग्य अर्थ है। इसी व्यङ्ग्य अर्थ को अनुमेय करने के लिये वादी का अनुमान प्रयोग यह है :—

'इदं गोदावरीनिकुञ्जं श्वभीरु-
भ्रमणायोग्यम्। सिंहवत्वात्'

अर्थात्—यह गोदावरी का निकुञ्ज कुत्ते से डरने वाले के भ्रमण योग्य नहीं है। क्योंकि—इस में सिंह रहता है।

यहां निकुञ्ज स्थल पक्ष है। भ्रमण की अयोग्यता साध्य है। और वहां सिंह का होना हेतु है। महान् वन सपक्ष है।

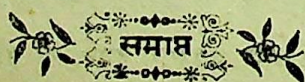
खण्डन । उक्त अनुमान में भीरु के भ्रमण की अयोग्यता की सिद्धि के लिये वहां सिंह का होना हेतु दिया गया है। सिद्धान्ती कहता है, कि --भीरु या डरपोक पुरुष भी गुरु अथवा प्रभु की आज्ञा से अथवा प्रिय के अनुराग से अथवा ऐसे ही किसी अन्य हेतु से भय का कारण रहने पर भी वहां भ्रमण करता है। इस से यह हेतु अनैकान्तिक या व्यभिचारी है। १। कुत्ते से डरने वाला भी वीर पुरुष वीरता के कारण सिंसे ह नहीं डरता, इस से उक्त हेतु विरुद्ध भी है। २। गोदावरी के तीर पर सिंह का होना प्रत्यक्ष से अथवा अनुमान से अभी निश्चित नहीं है। किन्तु बचन से है। जिसका कि—प्रामाण्य नहीं है। अर्थात्—एक तो वह पुंश्चली=व्यभिचारिणी का वाक्य है; इस से अनाप्त वाक्य है, यों प्रमाण नहीं हो सकता। दूसरे उस का उस के अर्थ के साथ नियत सम्बन्ध नहीं—वैसा ही हो, यह नियम नहीं। इस प्रकार से जब पक्ष देश में हेतु ही असिद्ध है, तो वह कैसे अनुमापक होगा।३। सर्वथा उक्त उदाहरण में वादी के अभिमत के अनुसार त्रिरूप लिङ्ग नहीं इस से यहां जो व्यङ्ग्य अर्थ है, वह व्यञ्जनावृत्ति का गम्य है, अनुमान प्रमाण से उस की प्रतिति नहीं हो सकती।

एवम् " निःशेषच्युतचन्दन० " इत्यादि उदाहरणों में जो उपभोग के व्यञ्जक के रूप से चन्दनच्यवन (चन्दन का छुट जाना) आदि कहे गये हैं, वे कारणान्तर से भी हो सकते हैं। अर्थात्---स्नान आदि और उपभोग आदि से भी हो सकते हैं।

इस कारण उन को लिङ्ग (हेतु) मान कर उपभोग का अनुमान करना दुःसाध्य है। प्रयोजन यह कि—वे चन्दनच्यवन आदि व्यभिचारी हेतु हैं। उन से उक्त व्यङ्ग्य (उपभोग) की प्रतीति नहीं हो सकती।

यदि कहा जावे कि-ऐसे अनैकान्तिक चन्दनच्यवन आदिकों से व्यञ्जना भी कैसे होगी, तो कहा जा सकता है, कि यहां चन्दनच्यवन आदि कार्य उक्त काव्य के 'अधम' पद की सहायता से उपभोग रूप व्यङ्ग्य अर्थ की व्यञ्जना करने में समर्थ हो जाते हैं।

यदि वे आपत्ति करें कि—हमारे पक्ष में भी इसी 'अधम' पद की सहायता से व्यभिचार की निवृत्ति हो जायगी, तो उस का उत्तर यह है कि—ऐसा होता यदि वह अधमत्व प्रमाण से निश्चित होता, किन्तु उस का प्रमाण से निश्चय नहीं है।

यदि फिर प्रश्न हो कि—व्यञ्जना भी अप्रमाणित अधमत्व की सहायता से कसे होगी, तो उस का उत्तर यह है, कि—अनुमान प्रमाण के समान व्यञ्जना में व्याप्ति का तथा पक्षता का निर्धारण अङ्ग नहीं है। वह ऐसे, अर्थ (अधमत्व आदि) की सम्भावना मात्र से भी हो जाती है। इस कारण व्यञ्जना के पक्षपातियों के मत में वह दूषण नहीं है। सुतराम् व्यञ्जना का सिद्धान्त सकल वादियों को विजय कर के अपना अटल साम्राज्य रखता है।

साहित्य सिद्धान्तके अन्तर्गत श्लोकोंकी अकारादि क्रमसे सूची।